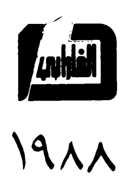
أحمد صادق سعد

دراسات في الثقافة العضوية



أحمد صادق سعد

دراسات
في الثقافة العضوية



١٩٨٨

الكتاب دراسات في الثقافة العضوية
المؤلف د . أحمد صادق سعد
الناشر دار الفارابي ـ بيروت ـ لبنان
ص .ب ١١/٣١٨١ ـ هاتف ٠١/٣١٧٢٠٥
التنضيد شركة المطبوعات اللبنانية . ش .م .ل .
تصميم الغلاف حسني الحاج حسن
الطبعة الأولى ١٩٨٨

مقدمة

إن الأزمة المتعددة الجوانب التي تعانيها الحركة اليسارية المصرية عامة، والماركسية خاصة، منذ مدة طويلة، والتي تزايدت حدة منذ الخمسينات، تثير العديد من التساؤلات عن أسبابها وطرق الخروج منها. وكان واحداً منها السؤال حول الانفصال بين حركتنا الماركسية وبين الجماهير الشعبية، وهو انفصال لا نجد سبباً كافياً له في المطاردة البوليسية، والقوانين القمعية القائمة في بلادنا والتي تشكل دون شك قيوداً على الحركة، ولكن ليست في ذاتها تفسيراً كافياً لأزمتها العميقة الدائمة.

يعتقد صاحب هذه السطور أن السبب المحوري لهذه الأزمة سبب سياسي فكري. لا نقصد بذلك الفكر النظري المجرد المطلق، أي لا نقصد أن سبب الأزمة هو الماركسية ذاتها بمعناها المجرد، كمذهب عام؛ بل بالعكس نعتقد أنه الافتقار إلى الماركسية الخلاقة، الماركسية العينية الموضوعية والواقعية أو ـ إذا سمح لنا استعمال تعبير فيه شيء من التجاوز ـ **الماركسية المصرية**. بالأحرى، فالعائق الأكبر الذي يفصل بين الحركة الماركسية المصرية وبين الجماهير الشعبية المصرية ـ والعمالية الواسعة في المقام الأول ـ ليس عائقاً آتياً من القمع رغم خطره، وليس لأن الماركسية كمذهب غير صالحة في مصر من الأصل، ولكنه عائق

أقامه ويقيمه الماركسيون المصريون أنفسهم أيضاً. وذلك بأنهم ـ بالأغلبية وكاتجاه عام ـ يتبعون سياسة عملية يتصورونها ـ عن إخلاص وصدق نية ـ مستجيبة لاحتياجات وميول ومطالب الكادحين واستعدادهم، في حين أن ذلك الانفصال بعينه برهان ما بعده برهان على أن الأمر ليس كذلك. وأقصد بالسياسة العملية ليس فقط الممارسة اليومية، وليس فقط أيضاً أولويات أهداف النضال، وليس فقط أسلوب الخطاب واشكال التنظيم، وليس فقط المقاصد التكتيكية المرحلية ولا حتى الاستراتيجية العامة فحسب، بل أقصد ذلك كله. بل أقصد فوق هذا كله ـ أو لعله أشد عمقاً من هذا كله ـ وهو الخروج من التصور الذاتي لما يجب أن تكون عليه السياسة الماركسية المصرية لكي ننظر إليها من الداخل أي أن ننتبه إلى ما تريده الطبقات الكادحة والطريقة التي تريده بها، فنرسم تصورنا على أساسها.

أتوقف هنا قليلاً لأؤكد أنني، في هذا النقد، أشمل نفسي، باعتباري من هذه الحركة ومتضامناً معها في ايجابياتها العظيمة وبالتالي في نواحي ضعفها وقصورها أيضاً. خاصة وأنني لا أزعم أني أملك مفتاح الخلاص من هذه المشكلة. ولكني أكاد أستشعر بعض الزوايا منها جاهداً في الدراسات التي أقدم لها هنا.

تحاول هذه الدراسات أن تُلقي ضوءاً على القضية التالية: تنطلق الحركة الماركسية المصرية من الفرضية أنها الطليعة والقيادة للحركة الشعبية ولحركة الطبقة العمالية المصرية على الخصوص. وإذ نسلم ابتداءً بصحة هذه الفرضية بمعنى ضرورة تحققها حتى يتم التحول الثوري المستهدف، فما هي شروط تحقيق ذلك؟ هل هي شروط أحادية الجانب،

أي بأن تمارس المنظمة الماركسية ـ أو الحزب أو الأحزاب ـ القيادة، فتمارس الحركة العمالية... **الانقياد؟** هل المنظمة الماركسية قيادة بفعل تلقائي لاعتبار ذاتها ماركسية، وبفعل اعتبار ذاتها مالكة **الوعي**، في حين أن الحركة العمالية ـ مثلاً ـ قاعدة بفعل كونها عمالية ويفترض أنه عليها ـ بالأمر المسلم به مبدئياً ـ أن تتلقى الوعي من القيادة؟

الدراسات التي نقدمها في الصفحات التالية، تنفي هذه المسلمات كمسلمات جاهزة، وتراها بالعكس شروطاً تُبنى بجهدٍ تبذله الحركة الماركسية لكي تندمج، وتنصهر في الحركة العمالية، لكي تتعلم منها: وتستوعب أساليب وأهداف وأفكار النضال الشعبي؛ تقدرها ولا تتعالى عليها. تدافع عن الطبقات الكادحة لا كضرورة منطقية ذهنية مجردة وإنما عن عاطفة أيضاً، مشبوبة، من الاحترام والحب والتواضع إزاءها. تنطلق هذه الدراسات من الاعتقاد بأن الطبقات الكادحة ليست مادة خاماً غفلاً تنتظر عملية التصنيع فيها، أو وعاء فارغاً ما علينا إلا ملؤه، وإنما هي آية حية إنسانية رفيعة وخالقة، تصنع التاريخ وتحركه، كما هي، بعيوبها وقصورها ونواحي الضعف فيها. ولكن لن تحقق الاشتراكية بتلقائيتها، كما لن تحقق الحركة الماركسية الاشتراكية إذا لم تتزوجها وتصبح جزءاً منها لا يتجزأ. هي قضية التأثير المتبادل الضروري بين الفكر الماركسي والهوية الشعبية.

هي قضية معقدة، والطريق إلى إدراك إشكاليتها وعر غير ممهد، بسبب تأثير التراث الليبرالي البرجوازي على الفكر الماركسي المصري وما يتضمنه من توجه نخبوي إزاء «العامة». وتمثل الدراسات التالية محاولة لشق هذا الطريق من جانب معين، وهو الجانب الثقافي: أي ضرورة أن

تستوعب الماركسية المصرية الثقافة الوطنية الشعبية حتى تصبح ماركسية حقا ومصرية حقاً، وثورية فاعلة حقاً. ومن هنا كان عنوان « الثقافة العضوية ».

أ. ص. س.

مصر الجديدة - مارس ١٩٨٨

دور المثقف العربي(*)

تجتاز الثقافة في البلاد العربية أزمة منذ مدة ليست قصيرة، وهي في حقيقة الأمر انعكاس للأزمة الاجتماعية السياسية التي تعانيها هذه البلاد، بل لعلها انعكاس على درجة أعلى من الحدة. وقد خصصت «**المستقبل العربي**» ملفاً هاماً لتأثير هذه الأزمة العامة على المثقفين العرب في شكله السلبي[1]. وقد تساءلت: ألا يمكن أن يكون هناك رد فعل آخر، هو الايجابي؟ والصفحات التالية محاولة للبحث عنه، أودّ بها توسيع المناقشة في هذا الميدان المتعدد الجوانب..

والواقع أن المثقف يشعر بالاغتراب في المجتمعات الطبقية بصفة عامة، حيث تعلو قيمة المادة على قيمة الفكر بل يكون الإنتاج الفكري تحت سيادة من يملك المال أو السلطة. والملاحظ أن إحساس المثقفين بالاغتراب أخذ يتصاعد في بلاد كثيرة منذ الحرب العالمية الأولى، وزاد مرة أخرى

(*) نشر في **مجلة دراسات عربية** (بيروت)، ع٥، س٢٢، مارس ١٩٨٦، ص ص ٤٣ - ٥٤.

(١) انظر: «اغتراب المثقف العربي»، مجلة **المستقبل العربي**، العدد الثاني (١٩٧٨/٧)، ص ص ١٠٦ - ١٢٣.

بعد الحرب العالمية الثانية، ووجد تعبيرا عنه ليس فقط في مختلف مدارس العبث واللامعقول وفوق الواقع من الناحية الثقافية والأدبية والفنية، ولكن أيضاً في حركات سياسية متفجرة من إرهابية وبيئوية وانعزالية الخ. ومن جهة أخرى، نرى أعداداً متزايدة من المثقفين في العالم تنضوي تحت الأعلام الثورية وتوظف طاقاتها لإنارة الطريق أمام الشعوب ولرسم نوع من الصورة المستقبلية التي تجسد أهدافها.

وإذا كانت الثقافة بفروعها وميادينها نتاجاً وثمرة للمجتمع، غير أنها ذات كينونة تتسم باستقلال كبير يمكّن العاملين بها من ارتياد المجهول منطلقين مما أتى به السابقون. وبفضل ما توفر لوسائل الإعلام حديثاً من تقدام، تشكلت للثقافة شبكة كثيفة من القنوات تغذيها بقوى متجددة. وليس من شك في أن هذه الأوضاع كانت أحد العوامل الهامة لما نشهده اليوم في العالم من تغيرات جذرية، إذ سهلت على المثقفين أن يقوموا بمهمتهم الرئيسية أي أن يجعلوا الفكر الثوري يلتقي بالطبقات الثورية. وبهذا اللقاء صارت تلك التغيرات ممكنة.



غير ان كاتب هذه السطور بعيد كل البعد عن القول إن ما جرى في البلدان الأخرى يحدث لا محال في الميدان العربي وبنفس الأشكال. وذلك لأن للمجتمعات العربية والثقافة العربية ولأوضاع المثقفين العرب خصوصية تجعل تراثها وحركتها وإمكانياتها الكامنة مختلفة عن مثيلتها في الغرب الرأسمالي والشرق الاشتراكي أيضاً. وإذا كان المثقف على العموم يشعر بالاغتراب، فالمثقف العربي يشعر باغتراب مضاعف وخاصة في السنوات الأخيرة.

تنتج الغالبية الساحقة من الشغيلة قيماً مادية، في حين أن المثقفين ينتجون

قيما فكرية يرونها مع ذلك تعامل كسلعة إذ يُلقى بها في الأسواق. وإذا كان نشاط المثقف العربي لا يختلف من حيث جذر وضعه عن هذه الحالة العامة إلا أن الشروط والظروف التي تحيطه وتكيّفه ذات منوال آخر يثقل كاهله بسلبيات إضافية في نفس الوقت الذي يعطيه امتيازات ومميزات خاصة. فحيث أن أغلبية كبيرة من المواطنين العرب امية، يكون الجمهور الذي حول المثقف ـ السوق الثقافي ـ محدوداً ضيقاً بالمقارنة مع الأوروبي. وتزداد الدائرة حوله ضيقاً إذا انتمى إلى مدرسة طليعية أو مبتكرة. وعلاوة على ذلك، تكاد لا توجد في البلاد العربية المؤسسات الرسمية أو المستقلة القائمة في أغلب البلدان الأخرى ـ وخاصة الاشتراكية منها ـ والتي تدفر الاتصالات المنتظمة بل والعضوية بين المثقفين وكذلك بينهم وبين الجمهور (النوادي الثقافية في الأحياء والمصانع، نوادي القراء في المكتبات العامة، الصالونات الأدبية والعلمية الخاصة، مقابلة الكاتب لقرائه عند الاحتفال بصدور كتاب، جمعيات خريجي المدارس والجامعات، جمعيات أصدقاء مجلة او دار نشر، صالة الاطلاع والمحاضرات في دار النشر أو بيع المطبوعات الخ).

وفوق هذا وذاك، يترتب على ضيق الجمهور القارىء والمثقف في البلدان العربية أن المطبوعات مرتفعة التكاليف والسعر، ويعجز المثقف عن اقتناء ما يحتاج إليه منها. ومن النادر أن نجد مثقفاً أو مفكراً أو كاتباً عربيا يتعيش من الثقافة ويتخذها حرفة وحيدة له، بل الأغلب أنه يكتسب من عمل أساسي آخر لا يقع في صميم دائرة اهتمامه الفكري. وتصبح طبيعته كمثقف هامشية أو حدّية، الأمر الذي يضع أمامه عراقيل ضخمة في طريق نموه ونضجه، ويكبت إمكانيات كثيرة لظهور العبقريات وازدهارها.

إلاّ أن قلة عدد المثقفين والمتعلمين العرب تضعهم أيضاً في وضع متميز وتعطيهم نفوذاً خاصاً وتكسبهم لدى العامة احتراماً لا يتمتع بمثله أقرانهم في أوروبا على الأغلب. ويكون لآراء هذا الكاتب أو ذلك الأستاذ الجامعي وزن خاص يراعى، وللتيارات السياسية والاجتماعية الجامعية أهمية تجذب الأنظار، وللمشاكل الثقافية والفكرية بروز في الضغوط السياسية الإيجابية والسلبية على الحكومات والأحزاب والمؤسسات (يعطى أصحاب الشهادات العليا في بعض البلدان العربية إضافات خاصة على الأجر. وتتمتع هيئاتهم المهنية أو الثقافية بإعانات وخدمات لا تتوفر لروابط الطبقات الشعبية، كما تعامل «جرائم» الرأي والدعاية المكتوبة بشدة غير عادية. ويودع المحكوم عليهم فيها في سجون خاصة منفصلة، الخ).

وإذا خطونا خطوة إلى دائرة أوسع للأوضاع والمؤثرات، لوجدنا أيضا تلك الخصوصية ذات الازدواج. ففي الدول الغربية تستوعب المؤسسات الخاصة أعداداً غفيرة من المثقفين والكوادر، في حين أن الاغلبية الكبرى من المثقفين العرب تعمل في أجهزة الدول ومؤسساتها أو ملحقاتها من القطاع العام وغيره (إذا استثنينا لبنان وبعض الدول البترولية جزئياً). ومركزية الدولة عريقة القدم لدى المنطقة العربية، ولكنها ليست كذلك في الغرب. وقد زادت هيمنة الدولة واتسعت وظائفها في مختلف الميادين الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والفكرية في البلدان العربية خلال العقود الأخيرة بالارتباط بالاستقلال والنخلص من السيطرة الاستعمارية. وينتج عن هذا الوضع أمران بالنسبة للمثقف العربي: فهو في معيشته العادية خاضع مباشرة للدولة، مما يقيد حريته في الاقتناع والتعبير والتحرك بصورة مستقلة عن الفكرية الرسمية تقييداً قد يختلف

هنا أو هناك، أو بين الأمس واليوم، غير أنه تقييد على أي حال ولا يفرض مثله على الأغلب في الغرب. ومن ناحية أخرى، فالانتماء إلى جهاز الدولة يعني في البلدان العربية الاتصال الوثيق بالأمور السياسية مما يدفع المثقفين إلى الاشتغال بها. وفي حين أن الأجهزة الحكومية الغربية قليلة الحيوية من حيث الميول السياسية لموظفيها وحركاتهم، نجد ان الوضع في البلدان العربية نشط من هذه الناحية وإن كان ذلك لا يظهر على السطح دائماً. وإذا كانت بعض الأحزاب والاتجاهات السياسية الأوروبية تضع الخطط لكي تدخل عناصر التجديد في مؤسسات الدولة، نرى التسلل اليها في معظم الدول العربية مفتوحاً إلى درجة كبيرة وبصورة تتفق مع الهياكل القائمة. الأمر الذي يوفر للمثقف وسائل التأثير، وأحياناً على النطاق القومي. ويأتي إلى الذهن العديد من أمثلة الأحوال التي وجدت فيها السلطات التنفيذية صعوبة شديدة لهذا السبب في تحقيق أهداف رسمت بمعرفة القمم العليا.

إن الحصول على أسباب العلم والثقافة من جهة، والانتماء إلى أجهزة الدولة من جهة أخرى، يميزان المثقف العربي عن كتلة المواطنين تمييزاً كثيرا ما يصل إلى درجة العزل. غير أن هذا الوضع يجد نوعاً من التعويض والموازنة مرة أخرى في طبيعة المجتمع العربي المتشرب إلى حد كبير بروح الترابط الاجتماعي والمتأثر تأثراً شديداً بالمناخ الفلاحي (وأحيانا البدوي) الذي يسود العقلية والتصرفات اليومية العربية. فالتقاليد المراعاة على العموم بالمشاركة في الأفراح والأحزان، والرباط القوي بمسقط الرأس والعائلة الممتدة، والأعياد والطقوس الدينية الجماعية الشرقية. وواجبات الجيرة الخ، توصل المثقف العربي ببيئته ومجتمعه حيث الخلافات الطبقية أقل حدة من المجتمع الأوروبي، والفردية أخف انغلاقاً.

ولا توجد هذه المؤثرات في المنزل والحياة الخاصة فحسب بل وأيضاً في مكان العمل والمكتب ومجالس المقاهي وأمام محلات التجارة والحرف. وفي حين أن انتشار الراديو والتلفزيون في أوروبا كان سبباً لانعزال الناس بعضهم عن بعض في المساء، نراهما يجددان الاتصال الاجتماعي في كثير من الأحوال في البلدان العربية، الأمر الذي يجعل رسالة المثقفين تصطبغ بصبغة اجتماعية عند وصولها عن طريق وسائل الإعلام. ونرى المتعلم في الأرياف العربية يجلس ليقرأ الجريدة بصوت عالٍ أحياناً عديدة، وحوله جمع يستمع فتثار التعليقات والمناقشات التي تلعب دوراً في تكوين رأي عام يتبوأ فيه المثقف مركزاً خاصاً.

وفي أغلب الدراسات الاجتماعية المتعلقة بالبلدان العربية، تبرز المفارقة مع الدول الغربية لتأثير البيئة الزراعية على مناخ الأولى. وأود الإضافة أن تخلف المنطقة العربية ـ من زاوية تسلسل الأطوار التاريخية ـ يتضمن عناصر مميزة تلون ذلك المناخ الزراعي بألوان خاصة. فالملكية الفردية لرقعة الأرض الزراعية في مصر لم تستقر قانوناً إلا منذ مائة سنة تقريباً، ولم تختف أشكال انتقالية بينها وبين الملكية الجماعية إلا منذ مدة أقرب (إلغاء الوقف الأهلي بمصر في خمسينات هذا القرن). وما زالت «أرض الموات» والحقوق القبلية المشتركة على أراضي المراعي موجودة في بلاد عربية عديدة. وهذا الأوضاع ذات صلة ببعض الأصول في التراث الإسلامي التي تعتبر الموارد ملك أمة الإسلام ووجود الطبقات والحكام مشروطا بالقيام بوظيفة اجتماعية، في حين أن جذور الفقه الغربي تراه نتيجة الوضعية Statutaire. والذي نقصده من ذكر هذه النقطة هو أن التغيير التقدمي للمجتمع العربي يجد أرضاً ممهدة بعض الشيء من الناحية الفكرية العامة. وليست صدفة مثلاً أن إجراءات الإصلاح الزراعي في

مصر وغيرها من البلاد العربية لم تقابل بتلك الأشكال العنيفة التي اتصفت بها مقاومة الإقطاعيين للثورة الفرنسية مثلاً. وكذلك الحال بالنسبة لعمليات التأميم، خاصة وإن المؤسسات التي مستها كانت على علاقة بالرأسمال الأجنبي وبظروف التحكم الأجنبي.

وبالعودة إلى تأثير هذه الأوضاع على المثقف العربي ونشاطه، نجد ناحيتين تبرزان متقابلتين: فإذا كان التخلف العام الذي يصيب العرب بالبؤس والقهر يجعل التعطش إلى التغيير حاداً لدينا ـ ويفتح الأذهان العربية بصورة واسعة لتقبل الآراء التحررية التي تختصر لدى المثقفين ـ فليس من شك في الوقت نفسه في أن نوعاً من الحائط الثقافي كثيراً ما يفصل بينهم وبين تلك الكتلة المتحدة من الجمهور الكادح التي تعتبر حركتها الوسيلة الرئيسية للتغيير العميق.

ذلك لأن تيارين فكريين متباينين يوجدان في الساحة الثقافية العربية (ونقصد بالثقافة هنا معناها الواسع)، ولهما منبعان يختلفان من حيث المكان والتاريخ والاجتماع، ويميز قيامهما معاً البلدان العربية عن الغربية. ويمكن تسمية التيار الأول «بالشرقي العربي»، وهو الاوسع انتشاراً بين أفراد الطبقات الشعبية في غالبية أقطارنا، وذو علاقة منصهرة مع الإسلام ديناً وفكراً. غير أننا نستطيع أن نرى أيضاً العديد من سماته وجذوره عريقة في العهود الحضارية السابقة للفتح العربي بالمنطقة، مما يثبت عدم انقطاع الاستمرارية الفكرية التاريخية بها، كما يؤكد ذلك أيضاً الاختلاف المذهبي القائم إلى اليوم بين المسيحية الشرقية والغربية، وغيره من الأدلة. وبين الفكر الشرقي والتكوين الاجتماعي الاقتصادي العربي تأثير متبادل. ولا داعي للحديث هنا عن الدور الفعال الذي لعبه الإسلام

ـ بل هذا الفكر الشرقي عامة ـ ومؤسساته الجماهيرية في المحافظة على الكيان القومي للبلدان العربية في ظل الهيمنة الأجنبية (ولا يزال بالنسبة للشعب الفلسطيني)، وإنه يشكل مكونة أساسية للكيان العربي الواسع. وتنتمي إلى التيار الفكري الشرقي العربي جماهير عريضة من المثقفين العرب، ولا ينحصرون فقط في الذين تلقوا علومهم في المؤسسات التعليمية الدينية (مثل الأزهر ومدارس تحفيظ القرآن) بل نجدهم كثيرين بين طلبة الجامعات العلمانية العربية وخريجيها.

أما التيار الفكري الثاني، فيمكن تسميته «بالغربي العربي»، وهو الذي يجد أصوله وجذور منهجه في الغرب الأوروبي[٢] المعاصر بصورة أساسية. غير أن له أيضاً تراثاً عريقاً في اتصال كبار المفكرين العرب بالثقافة اليونانية والفرنجية في عهود الازدهار الإسلامي، وكذلك في حركة التجديد والاستنارة التي واكبت الكفاح العربي ضد السيطرة العثمانية. ثم قويَ هذا التيار مع تحديث البلدان العربية وانتشار التعليم العلماني، كما اقترن دون شك ـ من الناحية الاجتماعية الاقتصادية ـ بالتطورات التي طرأت على البنيات العربية من قيام الإنتاج الحديث في الزراعة والصناعة. والطبقات المرتبطة به والمؤسسات اللازمة له (البنوك والتعامل المدني والنيابية الخ). وإذا كان التيار الفكري الغربي أضيق حجماً بصورة عامة وأقل تعمقاً بين أفراد الشعب من التيار الشرقي، إلا انه في الواقع أقرب صلة بالأجهزة والمؤسسات التي في يدها القرار، من مختلف

---

(٢) لا نقصد بهذا أي تجريح بطبيعة الحال. فالثقافة ذخر مشترك للبشرية جمعاء. من حقنا ـ بل من واجبنا ـ أن ننهل منها: «خذوا العلم ولو من الصين».

النواحي الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية، وأشد تغلغلاً في القمم الحاكمة، رغم المحاولات التي تبذل في كثير من الأحيان للتمسك بالأشكال الشرقية. فله السيادة.

وإذا وضعنا أمامنا تلك الخصوصية المتنوعة الظلال التي تتميز بها البلاد العربية، والتي سبق الحديث المقتضب عنها، أدركنا نوع الانفصام الموجود في ثقافتنا العربية. إنه قطعاً نتيجة التخلف، ولكنه أيضاً مسبِب - من نواحٍ كثيرة - لاستمراره. وفي تقديرنا أنه من أهم العوامل التي تجعل المثقف العربي يشعر بالاغتراب المضاعف عن قرينه الأوروبي. فالعقلية المنتشرة لدى الطبقات الشعبية تنظر بعين الريبة والتخوف إلى ما يأتي من أجهزة الدولة ترتيباً على العهود الطويلة من الظلم الذي مارسته إزاءها حتى الماضي القريب على الأقل[٣]. والأسلوب التقليدي الذي يميل إلى الأخذ به أفراد الشعب إزاء أعضاء البيروقراطية هو المقاومة السلبية. وفي العديد من البلدان العربية جرى التحديث ولا يزال بقرارات علوية وفي علاقة عضوية ضعيفة من التحرك الجماهيري الاختياري. ولكون المثقف العربي عادة جزءاً من آليات الأجهزة، فإنه كثيراً ما يجد آذان شعبه صماء لصوته، وخاصة إذا انتمى إلى التيار الفكري الغربي الذي ما زال يسيطر على العمل في الأوساط والدوائر العليا للمجتمع العربي.

وتنتج عن هذا الأثر انعكاسات متوالية. فالسلبية من المثقف الغربي العربي تصيبه بدوره، وتحدث «أزمات المثقفين» التي شكت منها أنظمة عربية تقدمية كما شكت منها أنظمة رجعية أيضاً. ويهبط مستوى النشاط الثقافي في العديد من البلدان العربية، فيشعر عدد متزايد من المثقفين

(٣) يقول أحد الأمثال المصرية: «إذا كان دراعك عسكري، اقطعه!».

بالاختناق، ويهاجرون ويشتد إحساسهم بالغربة ويتسع البعد بينهم وبين الذين يعانون في بلادهم، فيمتد عناؤهم المعنوي.



تمثل الثقافة والشهادات الدراسية في البلاد العربية وسيلة لارتقاء السلم الاجتماعي. ولنا تراث طويل في هذا الميدان بسبب قدم الدول المركزية في المنطقة واحتياجها إلى المتعلمين في الأجهزة الإدارية التي كان الانتماء إليها مصدراً لتحسين الحالة المادية ولاكتساب النفوذ والهيبة لدى أفراد الشعب. ثم زاد الأمر عند تولي بعض الحكام الإصلاحيين (مثل محمد علي)، وزاد مرة أخرى مع قيام الدول الوطنية والتقدمية التي اتسعت ميادين إشرافها. والملاحظ أنه لا يوجد وضع مماثل في الغرب، حيث كثيراً ما يقل دخل المثقف عن ذلك الذي يتقاضاه العامل الماهر أو عن إيراد العديد من الفلاحين، وحيث يمكن أن تشتد البطالة بين الشباب المتعلم والكوادر الإدارية والفنية من متوسطي السن.

وقد اتسعت مجانية التعليم في البلاد العربية بشكل عام؛ غير أن التخلف يضيق أبوابه أمام أبناء الطبقات الفقيرة من زوايا مختلفة. والحاصل أن الأغلبية الساحقة من المثقفين العرب ينتمون اليوم إلى البرجوازية الصغيرة، وينحدرون من أسر الفلاحين الميسورين نوعاً والعمال المهرة والمشرفين، والتجار والحرفيين الذين يتمتعون ببعض الراحة المادية، وكذلك أسر الموظفين العموميين أو موظفي الشركات.

والبرجوازية الصغيرة - بتعريفها - طبقة بينية. وفي الغرب، كثيراً ما تكون هذه الطبقة الاجتماعية منبتاً للاتجاهات الفكرية المحافظة، وللتعصب الضيق والتمييز العرقي أو للمدارس الهروبية والفردية المتمردة.

وإذا كنا لا ننكر أن تيارات قريبة من هذه تصدر عن البرجوازية الصغيرة العربية، إلا أن الاستقراء المتأني للواقع العربي يبين ان طبيعتها العامة ليست على هذا المنوال. والحقيقة أن هذه الطبقة كانت ـ ولا تزال لأسباب عديدة ـ أقرب إلى الأرض الخصبة للأفكار المتحررة والتحررية، وزادت ميولها الجذرية والثورية في العقود الأخيرة. وإن التقاليد العميقة للتضامن والترابط الاجتماعيين لدى الشعوب العربية تضع بعض الحدود للنزعات الفردية في البرجوازية الصغيرة العربية.

وإذا استثنينا الفئة الصغيرة من كبار الأغنياء، وجدنا أن التمايزات الطبقية في باقي المجتمع العربي خافتة بالمقارنة مع المجتمع الأوروبي، وإن التدخل الاقتصادي والاجتماعي والأسري والفكري متسع ومتغلغل بين الطبقات الشعبية. وبين هذا الوضع وبين الميل الكبير لدى العرب إلى الوحدة الاجتماعية تواز واضح. كما أنه يجعل البرجوازية الصغيرة العربية أشد تأثراً برغبات وآمال الطبقات الأدنى منها وأكثر انعكاساً لها مما عليه الحال في الغرب.

وفي حين أن الطبقات الكادحة الغربية توجد من داخل صفوفها الشخصيات البارزة، على النطاق العام، التي تحمل وجهات نظرها وتعبر عنها في مختلف الميادين الفكرية، نرى أن أقرانهم في البلدان العربية يظهرون في دوائر أضيق على الأغلب. وتتولى البرجوازية الصغيرة دور لسان حال تلك الطبقات إما بصورة تلقائية أو بنوع من الإنابة: فهي أقدر على البلورة الفكرية، وأقرب اتصالا بمن في يده الأمر، وأرسخ ممارسةلأساليب التحرك، وأكثر إدراكاً للثغرات الموجودة في التقاليد والقوانين، كما أنها تتمتع بهامش من التحرر المادي يعطيها إمكانية لتحمل الصدمات.

ومن هنا كان انتماء المثقف العربي إلى البرجوازية الصغيرة له نواح إيجابية لكونها شريان الأخذ والعطاء بينه وبين الشعب، فيحمل إلى درجة التأثير المتبادل بينهما. ولأن هذه الطبقة خصبة للأفكار والثقافة الطليعية، فمن هذه الناحية، يجد المثقف العربي نفسه في مناخ أبرح من قرينه الغربي.

غير أن تخلف البلدان العربية يوجد لهذه الحالة وجهاً آخر أيضاً، وهو وجه سلبي. ودون الدخول في مختلف الأسباب التي كانت جذراً لهذه الزاوية من التخلف، فقليلاً ما توجد في الأقطار العربية الشبكة الكثيفة من الجمعيات والاتحادات واللجان والنوادي الخ التي تنبثق من الطبقات الشعبية الغربية في شتى ميادين النشاط انبثاقاً مستقلاً عن توجيه السلطة أو الدوائر السياسية التي تتنافس عليها. فتلك الشبكة تعبير عن الشخصية المتبلورة لهذه الطبقات في نفس الوقت الذي تشكل فيه المتاريس التي تحول دون الوصاية عليها. ويترتب على هذا ليس فقط ثراء ثقافي ظاهر لدى الطبقات الشعبية الغربية، بل إن الأفكار الجديدة الدافعة تحدث فيها إخصاباً عميق الأثر وذا انتشار متنوع. في حين أن كثيراً ما نشعر بأن تيارات فكرية وثقافية تكاد تختفي عند حد الاتصال بالطبقات الشعبية العربية وكأن رمالاً متحركة استوعبتها. فدور لسان الحال الذي تلعبه البرجوازية الصغيرة إزاء هذه الطبقات له حدود نفسية على الأغلب، ندركها أحياناً كثيرة فيما نلاحظه من الفروق بين المزاج الشعبي وبين مزاج البرجوازية الصغيرة، وفي نوع من الاستمرار الثابت على الثقة بالمستقبل الممزوجة بالتواكل في الأول، بينما كثيراً ما يتأرجح الثاني بين الاندفاع الفجائي والإحباط الفجائي أيضاً.

* * *

ومنذ العقود الثلاثة الأخيرة، أصبح نشاط المثقف العربي يواجه تحديين كبيرين أضافا على دوره صعوبات جديدة وجعلاه أشد تعقيداً وزادا من شعور الاغتراب الذي يحس به المثقفون في البلدان العربية.

ويأتي التحدي الأول من ظروف داخلية إيجابية، من التطورات والإنجازات الوطنية والتقدمية ـ والجوهرية في أحيان كثيرة ـ التي تمت في الدول العربية على فترات شتّى أخيرة، والتي دفعت بالبرجوازية الصغيرة ـ أغلب الظن ـ إلى مراكز الصدارة والقيادة، وزادت تياراتها الفكرية تنوعاً وثراءً، في نفس الوقث الذي فتحت أمام أقسام منها مسالك جديدة للترقي المادي والاجتماعي. وذلك بأن تلك التطورات ذاتها طرأت باندفاع لم يكن له مثيل في الماضي لحركات جماهيرية عريضة بين الشعوب العربية أو تسببت فيها. لقد كانت الجماهير الشعبية حتى ذلك الوقت تشكل نوعاً من الستار الخلفي للأحداث، وإذا بها تدخل خشبة مسرحها. وإذا حددنا أنفسنا في الزاوية التي تهم حديثنا، رأينا أن الوضع الجديد أولج بصورة واسعة وعميقة ـ في المعترك الثقافي العربي ـ اتجاهات فكرية صادرة من ذلك التيار الشرقي الذي سبقت الإشارة إليه. ونلاحظ هذا، من حيث الشكل، في انتشار اللغة العامية في الأدب والخطب السياسية، كما نلاحظه في الاهتمام بالفولكلور مثلاً. ليس هذا فحسب، بل وخصوصاً في الظهور القوي للعلاقة المباشرة ـ أي دون وساطة تنظيمية ـ بين الزعيم والجماهير، والميل إلى الأخذ بنظام الحزب الأوحد من الناحية السياسية، والاتجاه إلى الاستقاء من الشريعة أساساً للقوانين، والعودة إلى الاجتهاد، وإبراز ما في التراث الإسلامي والعربي من مبادىء العدالة الاجتماعية والمساواة والجهاد ضد الظلم ومن أصول شقيقة للاشتراكية الحديثة. إن نهضة مماثلة بعض الشيء قد ظهرت في نهاية القرن الماضي والثلث الأول

من القرن الحالي، مع مدرسة الأفغاني ومحمد عبده ولطفي السيد وقاسم أمين[٤] ثم الشيخ مصطفى عبد الرازق وطه حسين، وهي مدرسة التجديد والإصلاح الإسلامي المقترنة فكرياً بحركة البرجوازية الليبرالية العربية ومعاركها. ومع أننا ما زلنا نرى استمراراً لهذه المدرسة إلى اليوم[٥]، غير أن الشكل الأقوى الذي يظهر به التيار الفكري الشرقي العربي الآن يتميز عنها بأنه جذري وغير ليبرالي في الوقت نفسه، إذ يتضمن الدعوة إلى مناهضة المجتمع الحالي بفساده وماديته المبتذلة من جهة، ويرى من جهة أخرى توحيد الصفوف بالالتزام الفكري المبدئي الكامل ودون تعددية فردية.

ويشكل ظهور هذا التيار بشدة تحدياً للمثقف العربي لما يبدو فيه من ازدواجية. فإنه يضرب جذوره عميقة في القاعدة الشعبية ـ القوة العظمى في المجتمع، والتي لا أمل في التقدم العربي بدون تحركها وانتصار نضالها ـ وفي التراث الإسلامي والعربي الذي لا يمكن أن يتصور المرء ثقافة عربية إلا به. غير أن المجتمع المعاصر يثير من القضايا والمشاكل ما لا يتخيل الفكر العربي الغربي عادة إمكان حله بالإصلاح الأخلاقي أولاً، أي دون اللجوء بالأساس إلى المنهج العلمي في شتى الأنشطة البشرية. ولقد وجدت تيارات فكرية شعبية في أوروبا الغربية منذ ستة قرون تقريباً (حركة جان

(٤) أنظر: عبد العاطي محمد أحمد: «السمات القومية للاتجاه الإسلامي التجديدي»، مجلة **المستقبل العربي**، العدد الخامس (١٩٧٩/١)، ص ص ٣٢ - ٤٥. وكذلك:

J. M. AHMED: **«The intellectual origins of Egyptian nationalism»**, London, 1960.

(٥) في كتابات خالد محمد خالد، ومحمد أحمد خلف الله، ومحمد عمارة، وعبد الحميد زكّريا وغيرهم في مصر مثلا.

هوس في بوهيميا وحركة الألبيجوا في جنوب فرنسا مثلاً)، كانت شبيهة نوعاً بالتيار الشرقي العربي هذا، ولكنها اندثرت. أما في العديد من البلدان النامية في آسيا وأفريقيا، فهو ما زال من الظواهر المعاصرة (الغاندية في الهند، وحركة الخميني في إيران، والمهدية في السودان الخ)، وتكّون أقسام هامة منه عنصراً من العناصر الأساسية لفكرية جماهير الثورة الوطنية ذات التوجه الاشتراكي. وهو أمر كثيراً ما يثير الحيرة والبلبلة في المثقف المخلص في رغبته في خدمة الشعوب العربية ومساعدتها على إحراز التقدم المنشود.

ويأتي التحدي الكبير الثاني من الهجوم الغربي على البلدان العربية في الميدان الثقافي والفكري. وكثيراً ما يظهر للمرء أن هذا الهجوم يتبع خططاً مرسومة عن وعي من هيئات المستشارين التي تستعين بها القمم الحاكمة في بلدان الغرب، والتي تعتمد على آخر ما وصلت إليه العلوم في مختلف فروعها من معلومات ووسائل متقدمة. غير أن النفوذ الفكري الاستعماري يتبع في التغلغل تلك القنوات أيضاً التي يمكن أن تسمى بالطبيعية والتي تتوافر تلقائياً لمجرد وجود المنطقة العربية كجزء من العالم الحديث، وبينهما ما لا مفر منه من العلاقات المتشعبة والمركبة. ونعلم أن ٦٠٪ من المعطيات الإعلامية التي تتداول في العالم تنتج في الولايات المتحدة ذات المؤسسات الاحتكارية الضخمة في مجال الاتصالات الجماهيرية، وأن عدداً من المؤسسات الأميركية التي تقدم العون المادي والثقافي في فروع واسعة من النشاط بالمنطقة العربية إنما تنبثق من مجموعات مالية مهيمنة (مؤسستا روكفيلر وفورد مثلا).

وبالنسبة إلى المثقف العربي، يمثل وضع الغرب أمراً كثيراً ما يتمناه لبلده وشعبه نظراً لتقدمه لا من الناحية المادية فحسب، بل وخاصة من

النواحي الفكرية، وللحرية التي يتمتع بها قرينه الغربي والمواطنون عامة. ولا تعود هجرة العقول العربية إلى البلدان الغربية إلى مجرد الرواتب العالية التي يتلقونها هناك، بل وأيضاً إلى المناخ الثقافي الثري الذي يجدونه ويمكنهم من الازدهار دون ذلك الضغط المباشر الذي يمارَس عليهم ثقيلاً في أغلب البلاد العربية والآتي فيها من أجهزة الدولة على الأعم.

غير أن الغرب عموماً يمثل كذلك العدو التقليدي للشعوب العربية. وإذا كان من السهل نوعاً على الوطني العربي أن يرفض الغرب في سياسته إزاء القضايا العالمية بصورة عامة، وإزاء المنطقة العربية بشكل خاص، فليس نفس الأمر ميسوراً في الميدان الثقافي والفكري بطبيعة الحال(٦). بل إن انتشار التعليم في الآونة الأخيرة في البلدان العربية، وزيادة عدد المثقفين المنتمين إلى التيار الغربي العربي قوّيا من التعطش إلى الاستقاء من الثقافة الغربية ومن الاعتراض على الانغلاق الثقافي.

والواقع أن التشرب بالثقافة الغربية بتياراتها المختلفة يشحّذ اغتراباً إيجابياً لدى المثقف العربي بمعنى أنه يوسع أفقه الفكري ويدفعه دفعاً أكبر إلى الرغبة في الارتقاء بشعبه وبلاده تخلصاً من التخلف الذي يراه مجسدا بالمقارنة. ولكن الاطلاع على الثقافة الغربية يُحدث أيضاً تاثيرات سلبية. فهي تحتوي في أغلب الأحيان على نظرة أوروبية للأمور، نظرة تجعل من التجارب الأوروبية قانوناً شاملاً عاماً لجميع البلدان. بل كثيراً ما تعالج

---

(٦) حدث أن أحرقت مجموعات من الطلبة الكتب المقررة لتدريس اللغات الأجنبية خلال المظاهرات الوطنية ضد الاحتلال البريطاني بمصر في ١٩٥٠ - ١٩٥٢. ولكنها كانت حوادث عابرة.

خصوصيات الشرق والمنطقة العربية من هذه الزاوية [٧] مما قد يُبعد بعض المثقفين العرب عن المحاولة الموضوعية لإدراك الواقع العربي المحدد بسماته المميزة، فيقلل من فعالية نشاطهم عليه.

ثم هناك أكثر من هذا، وهو أن الحجم الأكبر من الثقافة الغزبية التي توضع تحت تناولنا، إنما يعكس بصورة ما الأزمة الفكرية العميقة التي تمسك بالمعسكر الإمبريالي منذ سنوات وتزداد حدة وعمقاً مع الأيام. ورغم كل التقدم العلمي والتقني الذي حققه ويحققه الغرب، نرى فيه اتجاهاً غالباً إلى التخلي عن الأبنية النظرية الفكرية والمذاهب أو المناهج الكلية، وتشتد دعوته إلى تفكيك التجارب بعضها عن بعض، إلى البراجماتية، وهي دعوة تلقى فيضاناً من التيه في الأرضية العربية. وإذا كان سهلاً علينا أن نرفض بعض تطبيقات البراجماتية الصارخة في الميدان القومي - مثل النصيحة «بعدم المغالاة في التمسك بالسيادة الوطنية لقلة فائدتها عملياً» - فالحقيقة أن تطبيقات أخرى يصعب إدراك ضررها (مثل تجريد العلم والتقنية من الأرضية السياسية أو شعار الفن للفن). وتتسرب هذه الاتجاهات إلى الميدان الثقافي العربي (في نفس الوقت الذي يقدم إلينا الأدب الممتاز والتقنية المتقدمة)، محدثة نوعاً من الإفساد لدينا. وعلى أي من الأحوال، فأغلب الظن أن تأثير الغزو الثقافي الغربي يزيد من ذلك العزل الذي أشرنا إليه من قبل بين المثقفين وبين الجماهير الشعبيه،

---

(٧) أنظر مثلاً تفسير العديد من المفكرين الغربيين للحركة الوطنية التقدمية العربية في العقود الأخيرة على أنها من فعل سحر الشخصية لبعض القادة على الجماهير CHARISMATIC LEADERSHIP. وكذلك نظرية «روستو» التي تجعل من خط التطور الأوروبي الرأسمالي نمطاً ونموذجاً أمثل للتنمية في العالم الثالث.

ويوسع الهوة التي تفصل بين التيارين الفكريين الغربي والشرقي. ويشتد الأمر حدة لما في أغلب الثقافة الرأسمالية من الإبراز للفردية ودور «الصفوة القائدة» وحقوقها الخاصة.

★ ★ ★

لم تكن الصفحات السابقة بغرض إثارة اليأس، وإنما لكي نتبين التعقد في تركيب القضية، وحتى نمنع أنفسنا ـ مقدماً ـ عن البحث عن الحلول المبسطة المبتسرة. والحق، في الوقت نفسه، إن دور المثقف العربي قضية ساخنة الآن بصورة خاصة. وإنها لكذلك لأن شتى المعطيات على الصعيد العربي تدل على أن شعوبنا دخلت منذ حين مرحلة جديدة، إذ لم تعد تُثار فقط مسألة تحديث الدول العربية وبناء مجتمع متحرر على غرار ما تم في البلدان المتقدمة، وإنما يتضح بشكل متزايد أن نفس المحاور السابقة للنضال العربي تُقام اليوم على أرضية مختلفة عما مضى من جهة، وخاصة من جهة أخرى. أرضية مختلفة لأن تغيير الوضع الاجتماعي أصبح الآن مفتاح التحرر القومي، وأرضية خاصة لأن ذلك التغيير لا يمكن أن ينجح إلا إذا انبثق من التراب العربي وكانت جذوره ضاربة في تراثه، أي يُكيّف على الخصوصية العربية حتى يستطيع تكييفها لمقتضيات العصر.

ويُصبح بالتالي ساخناً دور المثقف العربي نفسه. إذ ليس البحث عن الطريق العربي الخاص نحو التحرر والاشتراكية محصوراً في الميدان السياسي، بل يتسع تلقائياً ليشمل نواحي الحياة جميعاً، من اقتصادية (طريق التنمية) وعلمية (خلق التكنولوجيا العربية) واجتماعية (التربية الوطنية) وأدبية وفنية (المدارس الجذرية في التصوير والسينما والرواية والشعر والأغنية) الخ. واينما أبدعت الثقافة العربية إبداعاً ذا قيمة وأصيلاً

في كل من هذه الميادين، كان عملها لبنة في البناء الجديد أو طلقة إلى التخلف والاهتراء. وكلما أُغلق باب أمام الثقافة العربية البناءة في مكان ما، فُتحت لها أبواب في أمكنة أخرى. بل يُخيل إلى المرء أن اضطهاد الثقافة في بلاد ساعد على تمهيد السبيل للتضامن العربي من بعض النواحي، وكأن أواني مستطرقة وجدت بين البلدان العربية بهذا الخصوص.

إن المثقفين العرب صاروا قوة ذات بأس أكثر من أي يوم مضى. ولذلك يخشاهم بعض الغلاة الذين يبذلون جهودهم لمسخ الثقافة العربية. ومنذ سنوات كانت الثقافة جميعاً هدفاً لهجوم ينكر جهدها التحرري ويتهمها بأنها «ظلت خلال عشرات السنين الماضية انعكاساً لوجود الاستعمار في بلادنا وانعكاساً لسيطرة الاستعمار والإقطاع»(٨). وأما اليوم، فلم يعد يكفي تجاهل النضال الثقافي العربي السابق من أجل الانعتاق والتقدم، بل أصبح البعض يتمنون اقتلاع الثقافة العربية نفسها وإشاعة ظلام الأمية كاملاً. وتتعالى الأصوات التي تطالب بفرض قيود جديدة على النشاط الثقافي باسم «حركة جديدة للثقافة (...) تقوم على القيم الأصيلة التي خلقت حركة الإحياء الأولى»(٩)، ومن أهم هذه القيم في نظرهم انفصال الثقافة عن السياسة. وتشن حملة على تراث العقلانية الإسلامية على أساس أن «ابن سينا والفارابي وغيرهما (...) أدخلوا العقل في متاهات لم تنته»(١٠). كما تشن حملة مماثلة على العلوم، منها

---

(٨) سليمان مظهر: «**أضواء على واقعنا**». كتب قومية، القاهرة، ١٩٦٣، ص ١٥٤.

(٩) سمير سرحان: «إعادة الانضباط إلى الشارع الثقافي». جريدة **الأهرام**، ١٥/١/١٩٧٩، ص ١١.

(١٠) الشيخ محمد متولي الشعراوي في حديث مع خميس البكري: «الفكر -

الاقتصاد السياسي مثلا باعتباره « محض هذيان وسفسطة قال بها اليهود ليسيطروا على البشر »[١١].

وفي وجه المحاولات لتجريد المثقف من دوره التحريري، كان المثقفون الوطنيون في الأربعينات يقولون بارتباط نشاطهم بالمهام التي يستهدف الشعب تحقيقها ارتباطاً « مبطونا »[١٢]. وفي الستينات رُفع شعار « الثقافة للحياة » اي لحياة الملايين وضد تجار الحروب، فعرفت بعض البلاد العربية ازدهاراً ثقافياً وفكرياً واكب حركتها الوطنية التقدمية وإنجازاتها. وإذا بدا في بعض البلدان أن الشعلة التي يحملها المثقفون قد خفت ضوؤها، فإن المرء ليشعر بأن إرهاصاً ثقافياً وفكرياً يعتمل في المنطقة العربية على العموم، ويأتي من الرباط المتجدد بين المثقفين العرب وبين شعوبهم.

غير أن الوضع المليء بالإمكانيات والاحتمالات في منطقتنا يثير في المثقفين العرب اتجاهات فكرية شتى. ويذهب بعضهم إلى حد الاعتقاد أن هناك أزمة نفسية عامة تعود إلى بحث العرب عن ذواتهم في العدو الغربي[١٣]. ويرى البعض الآخر أنها أزمة حضارة، والبعض الثالث أنها

= الإسلامي، كيف يواصل عطاءه بعد أن أفلست فلسفات الغرب المادية». جريدة **الأهرام**، ١٩٧٩/٢/٢٢، ص ١٣.

(١١) أحمد حسين: « الناس سير ». مجلة **الثقافة**، العدد ٦٤، السنة ٦، يناير ١٩٧٩، ص ٧.

(١٢) أنظر أحمد رشدي صالح: « مهمة الكاتب ». مجلة **الفجر الجديد**، العدد الأول، ١٩٤٦/٥/١٦، ص ٣.

(١٣) M. HUSSEIN: «Nationalisme invisible et crise de L'Etat». **Temps modernes,** 1977.

وهناك مدرسة أميركية كاملة تنحو نفس النحو.

ترجع إلى افتقارنا إلى التكنولوجيا الحديثة[١٤]. وإن كاتب هذه السطور لا يريد أن يفرض حجراً على حرية التفكير العربي، بل يؤمن بأن هذه الآراء تثري الحوار الواسع الضروري، ولكنه يبحث في الأساس عما يحقق في آن واحد التحام المثقف العربي بشعبه، وتوحيد صفوف المثقفين. ونقصد الزاوية الثقافية والفكرية للموضوع، إذ أن الزوايا الأخرى لها شأن آخر.

وفي اعتقادنا أن المشكلة الرئيسية هنا تكمن في التوحيد بين التيارين الفكريين العربيين، الشرقي والغربي. ورغم ما يبدو هنا من الصعوبة، فلا نعتقد الأمر مستحيلاً، بل هناك بشائر ظهرت له هنا وهناك في جهود يبذلها كل من التيارين لفهم الآخر والتحاور معه[١٥]. وإذ يريد المثقف العربي أن يظل على دوره الطليعي التحرري فيقوم به من خلال استكشافه الطريق العربي الخاص نحو التقدم، فلا مندوحة من أن يعمل على كسر الحاجز القائم بين التيارين، متخلصاً من القوالب الحلقية المسبقة[١٦]. وكما

---

(١٤) « إن تحدي إسرائيل وتحدي العالم المتقدم، بل وإن تحدي ماضينا لنا يفرض علينا انطلاقة علمية تكنولوجية جديدة في سبيل البقاء ». د. حسن صعب **« تحديث العقل العربي »**، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٧٢، ص ٣١.

(١٥) أنظر مثلاً الأعداد المختلفة لمجلة **« المسلم المعاصر »** التي تصدر في الكويت، وكتابات محمد عمارة عن المعتزلة، ود. محمود اسماعيل عن الحركات السرية في الإسلام، واهتمام مجلة **« المورد »** (بغداد) بنشر الوثائق عن حركة الزنج والحلاج الخ.

(١٦) « لا يمكن أن يكون الانتقال (إلى الدولة الحديثة) أمراً لا يُحدث ألماً. ومع ذلك، فهناك واقع، وهو الخطأ الذي وقع فيه من رأى في النموذج الأوروبي الإمكانية الوحيدة لقيام دولة ما، وفهم هذا النموذج وقلده من=

لا يمكن أن يُبنى المستقبل العربي دون المنهجية العلمية وما توفره من أدوات مادية وفكرية، ودون الانتهال من التراث البشري الذي انبثق منها، فكذلك يستحيل أن يتم ذلك البناء المنعتق دون المشاركة المتحمسة الاختيارية للطبقات الشعبية العربية وما تجلبه من قوة دافعة مستمدة من التراث الإسلامي الإيجابي. ويحتاج الاستمرار لعملية التجديد العربي إلى كل الترسانة الفكرية المخزونة في المنطقة. وبكل تأكيد سوف يكون الوضع العربي المنشود نتيجة تركيبية تجميعية لنشاط كل الأطراف. وفي المنابع الفكرية التاريخية لفصائل حركة التحرير الفلسطينية، وكذلك في المزاملة بينها وبين الحركة الوطنية اللبنانية مثال مجسد لهذا المستقبل.

= زاويته الاستعمارية الاستبدادية أكثر مما نظر إلى تمفصله بمؤسساته السياسية والتشريعية».

B. SCARCIA AMORETTI: «Iran: Le matrici socio - culturali dellacrisi». Politica Internazionale, No, 12, dicembre 1978, p. 11.

إشكالية التوصيف الاجتماعي للمثقف المصري (*)

١ ـ مقدمة

في عدد من الخطط السياسية العربية، يعتاد أن يقال عن الحلف الثوري أنه يضم مثلاً البرجوازية الصغيرة والعمال والجنود والمثقفين الثوريين. وكأن المثقفين طبقة اجتماعية، مثلها مثل البرجوازية الصغيرة والطبقة العمالية.

غير أن التطورات التي جرت في السنوات الأخيرة في ميدان المثقفين المصريين تثير التساؤل حول مدى دقة هذا التصنيف. ذلك أن مصر تعاني منذ مدة من أزمة فكرية عميقة ومستحكمة ناتجة عن تجمع مجموع من الأزمات في ميادين الاقتصاد والاجتماع والسياسة والفن والأدب، وفي ميادين العلم والثقافة بوجه عام.

وهناك حاجة إلى مواجهة نظرية عامة لهذه الأزمات، والمفروض ـ تقليداً ـ أن يتقدم بها المثقفون. وحيث أن هؤلاء لا يقومون بما ينتظر منهم، فالتساؤل مطروح بشأنهم بالتالي.

(*) ورقة مقدمة إلى ندوة الجمعية العربية لعلم الاجتماع عن **الانتلجنسيا العربية** (القاهرة، ٢٨ ـ ٣١ / ٣ / ١٩٨٧).

ولكن أزمة المثقفين المصريين ليست فقط نتيجة لأزمة الثقافة العامة، وإنما هي أزمة ذات خصوصية تضاف إلى مجمل الأزمات الأخرى في ميدان خاص. بل هناك احتمال قوي أن تكون أزمة المثقفين أحد العناصر لأزمة الثقافة والمجتمع وسبباً من أسبابها. وهذا ما يميل إليه كاتب هذه السطور، وما يحاول أن يوضحه في هذه الورقة.

ومع ذلك، نود الإشارة إلى أن ما نكتبه هنا ليس أكثر من اجتهاد مطروح للمناقشة، إذ لا ندّعي بأننا نحل القضية. هذا بالإضافة إلى أنه، إذا كان حديثنا يجري في أمر المثقفين المصريين، فاعتقادنا أن جوانب كثيرة منه تنطبق أيضاً على المثقفين العرب بوجه عام.

٢ ـ حول التعريف

المثقف هو الشخص المنشغل بشؤون الثقافة المعنوية، بحيث تتوافر لديه المعلومات والمفاهيم النظرية والقدرة على التعامل مع الأفكار المجردة عن الشؤون العامة المكونة لثقافة المجتمع (١).

وقد استبعدنا من هذا التعريف الأشخاص المنشغلين بشؤون الثقافة المادية، أي التقنيين، رغم التأثير المعنوي والفكري الذي تمارسه الأوضاع

---

(١) تعرف موسوعة العلوم الاجتماعية المثقفين Intellectuals بأنهم أشخاص يملكون معرفة، أو بالمعنى الضيق للكلمة، يكون حكمهم ـ المؤسس على التأمل والمعرفة ـ ناجماً بصورة أقل مباشرة واقتصاراً عن الإدراكات الحسية مما عليه الحال بالنسبة للذين ليسوا بمثقفين.

R. Michels, 'Intellectual', **Encyclopedia of Social Sciences, Macmillan, New York, 1949.**

التقنية وتغيراتها على المجتمع. وهذا يعني أن التقني في نظرنا يدخل في مجموعة المثقفين بدرجة ما تتسع اهتماماته بالشؤون الثقافية العامة. ومن جهة أخرى، فهناك عدد كبير من المثقفين يتعيشون من العمل، لا في ميدان الثقافة، ولكن في الأعمال التقنية التي قد تدخل في اختصاصاتهم التربوية. ويحدث هذا خاصة عندما يعمل المثقف موظفاً في أجهزة الدولة أو مؤسسة رأسمالية، إذ أن الخط الفكري لعمله ينبع من إرادة الآخرين - أصحاب العمل - وليس عليه إلا التنفيذ. وفي هذه الحالة، يعمل المثقف كتقني جزئياً وكمثقف جزئياً، وإن تداخل الأمران مع بعض.

يتعامل المثقف بالأفكار المجردة عن الشؤون الثقافية العامة. ولكنه ليس بالضرورة رجل فعل، أو مشتركاً في حركة اجتماعية منظمة؛ وفي رأينا أيضاً، أنه ليس ضرورياً لكي يكون الشخص مثقفاً أن «يتولى القيادة الفكرية» في أحد المجالات كما يقول البعض (١٥ : ص ١٣) (*). وكذلك ليس ضرورياً أن يكون فيلسوفاً أو له «موقف إيديولوجي واضح» كما يقول البعض الآخر (١٢ : ص ١٠٨). فإن كنا لا ننكر وجود قادة فكريين أو ذوي موقف فكري مهيكل تام من بين المثقفين المصريين، إلا أن هذه الصفات لا تنطبق على جمهرة المثقفين كلها. فالعادة في الأحاديث الجارية عن المثقفين ألا تشترط عليهم هذه الشروط، وإن كانت تُعطي لهم مكانة اجتماعية خاصة. وبالإضافة، ففي رأينا أن ثراء أوساط المثقفين بالقادة الفكريين والفلاسفة ورجال العمل الحركي أمر يتغير حسب الظروف العديدة. ومع ذلك يمكن القول منذ الآن أنه يبدو لنا أن المثقفين المصريين الكثيرين جداً ينفرون من ميادين الفعل المنظم

(*) أنظر: قائمة «المراجع» في آخر هذه الدراسة.

الجماعي الاجتماعي والسياسي، وإن كان هذا الفعل عبارة عن التطبيق العملي للأفكار التي يحملونها أو يتمسكون بها. وفي هذا فإنهم يسيرون على خط تراثي طويل في بعض اتجاهات الفكر الإسلامي والمصري الشعبي حيث ينظر إلى النشاط في تلك الميادين باعتباره منطوياً على حتمية الخروج على مبادىء الأخلاق القويمة. وفي الوقت نفسه، فالحقيقة أيضاً أن المثقفين يشكلون من جانب آخر الأقسام الكبرى من الحركات السياسية المنظمة في مصر منذ القرن الماضي. فالواقع أن التيارين ـ الرافض والمقبل ـ متواجدان معاً، وإن كان تقديرنا أن الأول هو الأقوى عدداً.

ويلاحظ أن ذلك التعريف بتفرعاته لم يشر إلى انتماء طبقي معين. ذلك لأن المثقفين، بكونهم يتعاملون مع الأفكار، فقد يتبنون آراء وأوجه نظر شتى ليست بالحتم تلك التي تعبر أو تصدر عن الطبقة الاجتماعية التي ينتمون إليها بالمولد أو العمل أو المورد. هذا في حين أن الاستقلال الطبقي أمر أكثر ندرة بالنسبة للذين يتعاملون مع الثقافة المادية المرتبطة بصورة مباشرة بالمصالح الطبقية (انظر ٦ : ص ـ ص ٦٤ ـ ٦٥). ولذلك يبدو المثقفون «غير مرتبطين اجتماعياً» بالمقارنة مع الذين يساهمون في العملية الاقتصادية مساهمة مباشرة (مثل العمال أو المديرين)، وان كانت أفكارهم ومواقفهم الفكرية في حقيقتها نتاج المجتمع بمجمله وليست من ثمرات قرائحهم البحتة فقط.

قد يكون المثقفون إذن منتمين اجتماعياً إلى طبقات شتى، ويعبرون فكرياً عن طبقات اجتماعية مختلفة. وتُلقي هذه الخاصية ظلالاً من الشك على اعتبارهم يشكلون وحدة طبقية. ذلك بأنه من الصعب اعتبار شخص معين منتمياً إلى طبقة معينة من الناحية الموضوعية إذا لم يكن يعي هذا

الانتماء من الناحية الذاتية أو يشعر به بشكل من الأشكال ويعبر عنه. ومع ذلك، فثمة رابط اجتماعي مشترك بين المثقفين جميعاً. فالاشتراك في أرضية تعليمية واحدة يعمل على تخفيف الكثير من الفوارق بينهم.

وقد دعت هذه الأوضاع والسمات الخاصة «حمود العودي»، إلى اعتبار المثقفين «فئة هامشية»، يشكلون نقط التماس وقنوات الاتصال بين هذه الطبقات وبعضها و «إن المثقفين ليسوا طبقة أو طليعة مستقلة كما يقال عنهم في أحسن الأحوال بقدر ما إنهم تعبير هامشي عن كل الطبقات والمصالح المتعارضة أو المتناقضة في المجتمع» (١٤ : ص ٣٢). ونحن، إذا كنا أيضاً نميل إلى اعتبار المثقفين كياناً اجتماعياً «عبر طبقي»، إلا أننا لا نوافق على اعتباره هامشياً في المجتمع المصري. ففي هذا المجتمع العديد من الجماعات والطوائف ـ الدينية والمهنية والعشائرية والمحلية ـ «الرأسية» (باعتبارها مخالفة للتقسيم الطبقي «الأفقي»)، تلعب أيضاً دوراً هاماً في الآليات الاجتماعية، أي ليست بهامشية. والمثقفون من هذه الجماعات، وقد لعبوا في ظروف وأوقات تاريخية معينة دوراً حاسماً في الأحداث، وليس مستبعداً أن مجموعات منهم تعود وتلعب مرة أخرى أدواراً هامة.

٣ ـ الازدواج الاجتماعي الفكري

وعليه، فهناك احتمال ـ منذ البداية ـ للانفصام بين المثقف كشخص منتم اجتماعياً أو طبقياً وبينه كمنتم فكرياً وثقافياً. ويترتب عدد من الازدواجات والتعارضات على هذا الاحتمال الأول، حسب الزاوية التي ننظر منها والظروف المحيطة بالمثقفين والمجتمع.

ـ فثمة شرط أولي لكي يوجد مثقف وهو أن يكون متعلماً أولاً.

وذلك لأن المثقفين الأميين نادرون جداً. وقد يوجد أميون أكثر اهتماماً من آخرين بشؤون الفكر، ولكنهم في هذه الحالة منشغلون بالحكمة وليس بالثقافة على الأغلب أو بالأفكار المجردة والنظرية عن الأمور العامة. فالحكمة استنتاج اختباري، وكثيراً ما يتعلق بالأخلاقيات، في حين أن التنظير مستوى أعلى ومهيكل من التفكير، ولا يتعلق بالأخلاقيات فقط[٢]

وفي البلدان المتقدمة، الأمية تكاد تكون غير موجودة. والتعليم الأساسي منتشر في جميع الطبقات، وإن كانت المراحل العليا من التعليم أكثر تركزاً لدى الطبقات الغنية عامة. ولذلك يمكن أن يوجد مثقفون في جميع طبقات المجتمع، وتوجد لجميع هذه الطبقات مؤسسات ثقافية ترتبط بها وتديرها بصورة مستقلة عن الدولة (مثل الجامعات والمعاهد العمالية وغيرها).

أما في البلاد النامية، فالأمية منتشرة بدرجة رهيبة، وبالتالي هناك بعض البلدان المتخلفة التي تفتقر إلى المثقفين افتقاراً (١ : ص ٩). والأوضاع في مصر أحسن نسبياً، إذ توجد فيها مجموعات عديدة من المثقفين ومع ذلك، فثلثا المصريين من الأميين تماماً، وتزداد النسبة إذا راعينا وجود الأمية الثقافية الواسعة، أي وجود الذين يعرفون مبادىء القراءة والكتابة ولكن صلتهم بالثقافة مقطوعة قطعاً شبه تام. وتكون النتيجة أن المثقفين لا يمكن أن يكونوا موجودين إلا في الثلث الباقي من السكان، أي في الطبقات التي تعلو عن الشعبية عموماً.

---

(٢) ثقافة الأميين ما زالت أرضاً لم تستكشف بعد.

ـ في البلدان المتقدمة يوجد جمهور واسع يستطيع استيعاب أو استهلاك النتاج الثقافي، ويمكن للمثقفين أن يعتمدوا عليه بدرجة كبيرة في معيشتهم من الناحية المادية دون اللجوء الحتمي إلى الدولة. وبالإضافة، فالهيئات المشتغلة بالثقافة (الجامعات، الصحافة، دور النشر) تتمتع باستقلال نسبي كبير عن الدولة والسلطة.

أما في مصر، فالجمهور الثقافي جد محدود، ولا يمكن الاعتماد عليه كمورد يتعيش منه المثقفون إلا بشكل استثنائي. وكذلك لا توجد هيئات ثقافية مستقلة عن الدولة من الناحية المادية، إلا القليل جداً. وأكبر استثناء لهذا الوضع العام يتعلق بطلبة الجامعة الذين لا يعتمدون على الدولة في معيشتهم، بل على ذويهم. ولذلك فهم مستقلون نوعاً عن الدولة. غير أن هذا الاستقلال مؤقت وانتقالي، إلى حين التخرج والالتحاق بعمل.

ومن جهة أخرى، فإن تشديد القبضة الحكومية على الجامعات والمدارس العليا نجح في إخضاع الطلبة لإرادة الدولة إلى درجة كبيرة، أو قل في إمكانياتهم على الأقل. هذا بالإضافة إلى ظروف خاصة ـ سنعود إليها فيما بعد ـ جعلت حركات الطلبة لا تؤدي إلى نتائج مؤثرة في المرحلة التاريخية الأخيرة.

ـ في البلدان المتقدمة تمايز طبقي حاد. وتعي الطبقات المختلفة على العموم هذا التمايز وعياً واضحاً، وإن اختلف مع اختلاف الطبقة. ففي إطار الثقافة القومية، توجد ثقافة ويوجد مثقفون لكل طبقة من طبقات المجتمع.

وأما في مصر، فإذا استثنينا أقساماً أكثر بلورة من البرجوازية الكبيرة

ومن الطبقة العمالية، يكون التمايز الطبقي غير حاد. وإنما التمايز الحاد الموجود هو بين الأغنياء والفقراء، أي الذي يكون فيه الوعي الطبقي في مستوياته الأولى. ولذلك، فالأغلب أن المثقفين مرتبطون اجتماعياً بكتلة من السكان عبارة عن الطبقات فوق الشعبية بفئاتها، أي بتلك التي ليست معدمة أو فقيرة.

ـ في البلدان المتقدمة وحدة قومية استكملت أشكالها مع الثورة البرجوازية (إذا وضعنا جانباً بعض التكوينات الإقليمية الخاصة). ولا فرق جوهري في هذه البلاد بين لغة الكتابة ولغة الحديث. ويتعايش الفكر الديني كمكون ثقافي مع العلمانية كمكون ثقافي آخر. وإذا حدث احتلال أجنبي منذ وقت قريب، لم يترك أثراً منفرداً إزاء ثقافة الغير. ففي هذه البلدان المتقدمة لا توجد ـ أو تكاد ـ مشكلة التراث والتجديد أو التحديث.

أما في مصر فثمة من العوامل ما يهز كيانها القومي الموحد منذ زمن بعيد. ففيها ازدواج لغوي واضح بين الفصحى والدارجة، وازدواج ثقافي بين الإسلامية والعلمانية، أو بين الفكرين الشرقي والغربي. وقد أوجد الاحتلال والسيطرة الأجنبية تضاداً بين الثقافتين هو محور قضية التراث والتحديث، كما تثار عادة لدينا. وفي بلدنا، فالعلمانية هي الثقافة الأساسية للسلطة وأجهزتها القاهرة والتربوية والإعلامية (رغم الألوان الشرقية والإسلامية التي تحاول أن تصبغ بها بعض تصرفاتها أمام الجمهور). والشرقية والإسلامية هي ثقافة الأغلبية الساحقة. ففي المجتمع المصري يوجد انشطار ثقافي رأسي إلى جانب التقسيم الطبقي. ويوجد نفس الانشطار الرأسي في كتلة المثقفين المصريين، بين الذين تبنوا بدرجات الثقافة الغربية والذين احتفظوا بالثقافة الشرقية أو عادوا إليها،

وإن وجدت مجموعات من المثقفين الذين يمزجون بين الإثنتين. ومن جهة أخرى، فالتقاليد الشرقية والمعتقدات الإسلامية ما زالت قوية راسخة الجذور في الغالبية الساحقة من المثقفين، بمن فيهم الذين «تغربوا» وتعلمنوا.

وحيث أن المثقفين المصريين يعملون ـ في غالبيتهم الكبرى ـ في أجهزة الدولة أو الملحقة بها أو تحت إشرافها، فهم يمارسون من الناحية الفعلية السياسة والإجراءات الحكومية ذات الأشكال والمضامين الغربية، ومنها خاصة تلك المتعلقة بقهر الجماهير الشعبية واستغلالها، واضعين تخصصاتهم وما اكتسبوه من تربية وعلوم من الناحية العملية والفعلية في خدمة السياسة الحكومية. إنهم بهذا إنما يعملون لا على تعميق الانفصام الداخلي فقط الذي فيهم، بل على تحويل البعد الثقافي الذي بينهم وبين الكتلة الشعبية إلى تضاد مصلحي[٣] (سيطرة البيروقراطية).

---

(٣) يبدو أن الأمور قد وصلت في الهند إلى أبعد ما وصلت إليه في مصر. فيكتب أحد المفكرين الهنود (٣: ص ـ ص ٣٦ ـ ٣٧):

«إن الحركة الثقافية قد خلقت طبقة اجتماعية تختلف نظرتها وأفكارها وسلوكها ودورها الاجتماعي كل الاختلاف عما للقسم التقليدي ـ والأكبر عدداً ـ من الطبقة الوسطى. ويعني هذا أن الحركة الثقافية الجديدة قد أضافت أقلية أخرى إلى الأقليات العديدة الموجودة بالفعل في المجتمع الهندي. وبدلاً من أن تعمل على الانصهار الثقافي لشعب البلاد، قوت التراتب الثقافي الذي كان قد وصل إلى مدى بعيد. وبالإضافة، فالاغتراب بين المثقفين الجدد والطبقة الوسطى الهندية التقليدية صار كاملاً من الناحية العملية (..) وفي هذه الظروف، فلا يمكن أن يأتي حل النزاع إلا بخضوع جانب للآخر خضوعاً كاملاً. وفي هذه اللحظة، فرغم اختفاء الحكم =

ـ ولذلك، فلا توجد في البلدان المتقدمة مشكلة التوصيف الاجتماعي للمثقفين، أو تكاد لا توجد (وإن وجدت مشكلة سياسية فكرية بشأنهم هي جذب مثقفي الطبقات المتوسطة إلى أحد التيارين اليميني أو اليساري).

أما في مصر، فبسبب تلك الأوضاع الخاصة، توجد هذه المشكلة. ومما يزيد الأمر تعقيداً أن المثقفين ينظرون إلى أنفسهم ـ وتنظر هكذا إليهم أيضاً تيارات اجتماعية وسياسية عديدة ـ على أنهم طبقة اجتماعية متمايزة وممتازة، اكتسبوا حقوقاً خاصة لمجرد أنهم متعلمون ومثقفون (٤).

٤ ـ بعض العوامل الظرفية

في الفترات الأخيرة، لعبت بعض العوامل الظرفية دوراً إضافياً في جعل وضعية المثقفين غير محددة، أو غير مبلورة من الناحية الاجتماعية، ومن الزاويتين الموضوعية والذاتية على السواء.

ـ إن مجانية التعليم ـ وخاصة الجامعي ـ فتحت أبواب الثقافة أمام جماهير واسعة من أبناء الكتلة الشعبية، وتحولت أقسام منها إلى مثقفين،

= البريطاني، قد انتقلت السلطة السياسية إلى إيدي المثقفين الجدد (..) ولكن، من خلال قيام الانتخاب العام والإجراءات الديمقراطية الأخرى في شأن الحكم، صار التقليديون يزدادون قوة، ومن المستطاع تماماً أنهم يمسون سائدين في حياة الشعب الهندي في المستقبل القريب».

(٤) انظر مثلاً التزام الحكومة بتشغيل خريجي الجامعات دون غيرهم من المتعطلين، والمطالبة بأن تكون معاملة المسجونين السياسيين (وأغلبهم من المثقفين) ممتازة عن معاملة غيرهم.. إلخ.

حاملين معهم ضعف الوعي الطبقي الخاص بأصولهم الفلاحية أساساً، ولاعبين دوراً في تقوية التيارات الشعبوية المتنوعة وسط المثقفين المصريين.

وبهذا، فإذا كانت مجانية التعليم من الإصلاحات التقدمية الهامة التي حصل عليها شعبنا، إلا أن السياسة العامة التي أحاطتها من جهة، وسياسة التعليم خاصة من جهة أخرى، ساهمتا في تنويع الانتماء الطبقي لمجموعة المثقفين وفي إشاعة الغموض ونوع من الضبابية في مشاعرهم الطبقية، أي في تقوية العناصر الموضوعية والذاتية التي تجعل من الصعب ربط المثقفين بطبقة اجتماعية محددة.

ويلاحظ أن أغلب الإصلاحات التي تمت في ظل النظام الناصري (الإصلاح الزراعي وتقوية فئات الملاك الصغار، تمثيل العمال في مجلس إدارة الشركات، استيعاب النقابات العمالية في أجهزة الدولة) ضربت بسهم أيضاً في نفس الاتجاه. وهذا رغم إيجادها للأرضية التي ظهر على أساسها تمايز طبقي جديد (نشوء البرجوازية الجديدة).

أما في ظل النظام الساداتي، فإذا كانت سياسة الانفتاح والرسملة الجزئية قد ترتب عليها اشتداد الصراع الطبقي من بعض النواحي (إضرابات العمال)، إلا أن عوامل أخرى لعبت دوراً جديداً في خلط الأوراق من هذه الناحية، ومنها تقوية المحسوبية والحلقية السياسية. وكانت للطائفية الدينية مساهمة خاصة في الأوساط الجامعية وبين صفوف المثقفين، الأمر الذي أكد على الانشطار الرأسي في جماعاتهم والذي سبقت الإشارة إليه.

- ثم كانت الهجرة إلى البلاد النفطية، وما ترتب عليها من رفع المستوى المعيشي والتطلعات المادية في أقسام ذات شأن من المجتمع

المصري ومن المثقفين أيضاً. ولا ننسى التأثيرات غير المادية لهذه الهجرة أيضاً، وخاصة من تلك المجتمعات العربية التي لا تزال فيها السمات القبائلية والعشائرية قوية، وما شيء ضعيفاً التقسيم الطبقي النموذجي والشعور به. وانعكس هذا كله على وضعية المثقفين المصريين وعلى غموض إحساسهم بانتماء طبقي معين.

وتحتل هجرة الطلبة إلى أوروبا، وكذلك هجرة العقول إلى البلدان الغربية المتقدمة، مكانة خاصة. فبمقتضى هاتين الهجرتين بعدت أقسام من المثقفين عن حياة مصر وعما يعانيه هذا البلد من مشاكل واضطراب، وفقدت تلك الأقسام مزيداً من تماسكها ووضوح كيانها.

ا - ومنذ منتصف القرن الحالي خاصة، طرأت على مصر تطورات سياسية وفكرية أثرت سلباً على المثقفين، إذ جعلتهم في تيهٍ من أمرهم ومن المهام التي يفترض عليهم القيام بها في المجتمع، وبالتالي أثرت على إدراكهم لمركزهم ومكانهم في هذا المجتمع. وإننا هنا لا نتحدث عن أفراد معينين، وإنما عن عامة جمهرتهم.

ففي العصر الليبرالي، كان المثقفون يشكلون الصفوة السياسية، وكثيراً ما لعبوا دوراً طليعياً في الأحداث الوطنية، الأمر الذي كان يميز شأنهم ويزيد من تقديرهم واحترامهم لأنفسهم. ومن الأمور التي كانت تساعد على هذا وضوح الفلسفة السياسية التي كانت سائدة حينئذ في الحركة التحررية المصرية. غير أن الحال تغير بعد ذلك، وأحرزت الحركة الوطنية إنجازات تحت مظلة من الفكر غير الليبرالي وعلى أيدي قيادات سياسية لم تكن من المثقفين بالمعنى الدقيق للكلمة، وسادت معها فلسفات سياسية مزجت بين أصول مختلفة، ووقفت من المعارضة الليبرالية التي شكلها المثقفون أساساً موقف العنف. وقد أسكت هذا الوضع الجديد البعض

منهم، وألقى بأغلب الباقي في الحيرة والسلبية، ورمى بالجماعة المثقفة إلى مؤخرة مسرح الأحداث (انظر ١٢ : ص ٩٨).

وإذا كانت السياسات التي أتت بعد ذلك قد عادت إلى الليبرالية بمعنى الانفتاح الاقتصادي، إلا أن موقفها من المثقفين لم يتغير كثيراً من حيث الجوهر، بل لعله صار أشد إمعاناً من بعض النواحي.

وبصورة عامة، لم تعد النظرة الرسمية، وهي التي تتمتع بالسيادة والفعل، إلى المثقفين باعتبارهم الطليعة أو القيادة، بل إن وظيفتهم أن يكونوا أدوات للحكم في عملية التنظير للممارسة الفعلية التي تتم على أيدي الدولة. وهذا ما طالبهم به محمد حسنين هيكل في الستينات (١٥ : ص ٥٠ خاصة)، وبهذا طالبهم أنور السادات حينما جمع أساتذة الجامعة ليكلفهم بصنع نظرية الاشتراكية الديمقراطية المصرية..

ومما زاد على تلك المتاهات التي دخلتها الجماعة المثقفة، الانقلابات السياسية والفكرية السريعة التي طرأت على أفراد معروفين من المثقفين مسايرة للانقلابات الجارية في القمة والقاعدة الجماهيرية على السواء، الأمر الذي ضرب المثل في التخلي عن مبادىء معينة وتبني مبادىء مناقضة، وشارك في إشاعة مناخ من عدم الاستقرار الفكري وفي إصابة ما للفكر والاشتغال به من قيمة اجتماعية وأخلاقية، وربط بين هذه الأحوال الجديدة وبين ما يتعلق بالسلطة السياسية عادة من إنكار المبادىء أو قل بالمكيافيلية.

وكذلك فمن أهم ما أصاب القيمة الاجتماعية للثقافة ومركز المثقفين وتماسكهم في مصر، ما ترتب على شعارات الانفتاح وسياستها من إعلاء شأن الانتفاعية المباشرة والتجريبية الفظة والمعاداة للتأملات النظرية التي يقال أنها تجلب الأضرار والخسران لصاحبها. وفي حين أن الفترة السابقة

شهدت محاولات لبناء نظرية رسمية (وإن كانت تلفيقية من نواح كثيرة) اتجه التيار الأساسي للفكر الرسمي بعد قليل إلى التخلص من أي جهد تنظيري حتى ينتشر العمى الفكري في الصفوة المثقفة. واقترن هذا ببروز مدرسة أميركية تتبنى شعار « نهاية الفكرية » (أو نظرية اللانظرية)، وسادت في الدراسات العليا للعلوم الاجتماعية في الولايات المتحدة بعد أن عقد « مؤتمر الحرية الثقافية » - الذي تشجعه المخابرات المركزية الأميركية - اجتماعاً في مدينة ميلانو في ايطاليا عام ١٩٥٥ (٨: وخاصة ص ٤).

وقد يبدو هنا أننا بعدنا عن موضوعنا الأساسي وهو التوصيف الاجتماعي للمثقف المصري. غير أن الحقيقة أن انتاج الثقافة والاشتغال بالأفكار المجردة هي وظيفة المثقف الاجتماعية. فما يطرأ بالتالي من تغيرات هامة في الثقافة يلمس المثقفين كجماعة خاصة في المجتمع. وقد لعبت الأحوال الظرفية الخاصة التي مرت بها مصر منذ الخمسينات دوراً إلى جانب العوامل الأعمق جذوراً في العمل على تذويب هوية المثقف وتشتيت صفوف الجماعة المثقفة المصرية، الأمر الذي يزيد من التساؤلات حول إمكان توصيفها الاجتماعي. وإذا استثنينا بعض التجمعات التي ما زالت تقاوم هذه العمليات بشجاعة وفدائية (نقابة المحامين، منظمة حقوق الإنسان، لجان الدفاع عن الثقافة القومية والحريات،... إلخ) فإن قيام « اتحاد الكتاب المصريين » كمركز تابع للدولة لإشاعة السكون الثقافي دليل على ما وصلت إليه مصر في هذا الميدان.

وليس هناك أمل - للأسف - في حدوث تغيير لهذا التدهور إذا استمرت الأحوال كما هي، وخاصة في ميدان التعليم. فأكثر وأكثر يضرب عليه وعلى انتشاره الحصار، إذ تفضل الدولة صرف ميزانيتها على سداد الديون للأجانب وبناء أجهزة الأمن الداخلي في حين تضيق

التعليم في حدود القادرين والأغنياء. وبهذا تخرب الأساس نفسه لانتشار الثقافة والشرط الضروري لقيام المثقفين بدورهم الاجتماعي لمطلوب.

٥ ـ تأملات نظرية

اسمحوا لي بعد هذه الجولة أن أعود إلى مسألة أزمة المثقفين في مصر. فإن التحليل السابق قد يثير نوعين من ردود الفعل. أحدهما أن يعتبر المرء أن تلك الأوضاع المليئة بالتناقض والعوامل المتضادة، إنما هي أوضاع «طبيعية»، علينا أن نقبلها كما هي، وأن نحسب لها حسابنا على هذا الأساس. ورد الفعل الثاني هو الذي يعتبر تلك الأوضاع ذاتها من ثمار المجتمع المصري الراهن، وإن علاج الأول يشترط بالتالي تغيير الثاني.

ـ وفي تقديرنا أن السبب القريب المدى للأزمة يعود إلى التغير السياسي الهام الذي جرى مع حصول مصر على الاستقلال وجلاء القوات البريطانية عن أراضيها في الخمسينات. ففي الفترة السابقة، كان المثقفون يلعبون دوراً سياسياً واجتماعياً طليعياً (وأحياناً قائداً، مثلما كان الحال مع لجنة العمال والطلبة عام ١٩٤٦). ولكن بعد الخمسينات لم يعد لواء القيادة يعقد للمثقفين، بل لجماعات اجتماعية أخرى (ضباط الجيش، مجموعات الضغط الرأسمالية...).

وكان الدور القيادي للمثقفين في الفترة السابقة دوراً وطنياً قومياً، بمعنى أنه تعلق أساساً بمصالح مشتركة للأمة كلها بمختلف طبقاتها (إذا استثنينا عن الأمة الشرائح الاجتماعية المرتبطة بالاستعمار) وكانت هذه المهمة تتفق مع ما سبقت الإشارة إليه بشأن تكوين الجماعة المثقفة من حيث أنه تكوين «عبر طبقي» أي يمكن أن يكون قومياً في جوهر وظيفته. وكانت الظروف ملائمة أيضاً لكي تكون تلك الجماعة ذات

مميزات وطنية بارزة ولكي تقف في طليعة التحدي للسلطة الاستعمارية (انظر ٧). وحينذاك كانت الأساليب القيادية الرئيسية هي الخطابة والكتابة في الصحف، وهي أساليب يتقنها المثقفون وكانت ذات فعالية في تلك الفترة.

أما بعد الخمسينات، فقد برز في مشاكل الحركة التحررية المصرية الوجه الطبقي بروزاً أكبر من ذي قبل، وبصورة كانت عنيفة أحياناً. وارتبط هذا بحركات جماهيرية كانت أساليبها الرئيسية الإضرابات والمظاهرات الصدامية (حريق القاهرة، أحداث يناير ١٩٧٧ وأبريل ١٩٨٦) وما يلزمها من قيادة تنظيمية «ميدانية». وأصبح المثقفون المصريون يواجهون مهام عجزوا عن القيام بها (٩ : ص ٤٣٠) من حيث المضمون والشكل معاً، وشعروا بالاغتراب إزاءها. ففي هذه الفترة، صارت المصالح والمواقف الطبقية محددة بجدة أكبر وتستقي في قوتها من الفعل الجماهيري الذي لم يتمرس عليه المثقف المصري إلا نادراً (عبد الله نديم من الأمثلة القليلة)[٥].

ففي هذا المجتمع لا يتمكن المثقفون من أن يصبحوا جزءاً لا يتجزأ من المحرومين إلا إذا توافرت شروط سياسية وفكرية عامة غير عادية، وهي شروط التحول الثوري في حقيقة الأمر.

ـ غير أن وضعية المثقفين الحالية نتيجة تطور تاريخي أيضاً، بدأ منذ مدة طويلة. فنتذكر أن عدداً من المفكرين العرب ـ ومنهم ابن خلدون والمقريزي ـ اعتبروا المشتغلين بالعلم طبقة اجتماعية مثلهم مثل التجار والفلاحين والجنود في ذلك الوقت. وكانت توجد روابط مصلحية

---

(٥) كان المثقفون بعيدين عن المظاهرات في هبة يناير ١٩٧٧.

وأسرية وطائفية وإقليمية تربط بين « العلماء » والتجار والحرفيين، بحيث استطاع مثقفو ذلك الزمن الماضي أن يلعبوا دور المعبرين عن العامة (دور الأزهر في بعض الأحداث أيام المماليك والحملة الفرنسية وتولي محمد علي السلطة).

ومع اختفاء المؤسسات الاجتماعية القديمة، وانتشار التعليم العصري، ضعفت تلك العلائق بين المثقفين والطبقات الاجتماعية، وتغيرت وضعية الجماعة المثقفة من كونها طبقة من طبقات المجتمع القديم إلى مجموعة عبر طبقية. ومع ذلك، فهذه الوضعية لم تزل متمايزة. فمن اللحظة التي يتحول فيها ابن الشعب إلى مثقف يكتسب مميزات جديدة (اللغة الفصحى وليست الدارجة، العمل الذهني وليس اليدوي، الانشغال بالمجردات وليس بالمحسوسات، العمل لأمثاله من المثقفين وليس للعامة). وبانضمامه إلى هذه الصفوة، يحدث في المثقف انفصام فكري ونوع من التغريب إزاء العامة، وإذا كان البعض يستنتج عادة حق المثقفين في قيادة « الشعوب التي ترزح في أغلال التخلف المرعب » (١٣. ص ١٨٤)، فقد رأينا أن الظروف لم تعد سانحة لهذه القيادة. وإن الهوة بين التطلع إلى القيادة الاجتماعية وبين واقع المتطلبات الجديدة لهذه القيادة من أسباب أزمة المثقفين المصريين الحاضرة.



لقد تلاقت ظروف تاريخية واجتماعية وسياسية مع نتائج التطور الرأسمالي في جعل الجماعة المثقفة المصرية منعزلة ومشكلة تكويناً عبر طبقي. وإذا كانت هذه الوضعية مسببة لأزمة المثقفين الحالية، فهي أيضاً من عناصر أزمة المجتمع المصري المشوه الحالي.

المراجع

1 - Syed Hussein Alatas, Intellectuals in Developing Society, London, Frank Cass, 1977.

2 - Nicholas Berdyaen, «The people vs. the intellectual», in George B. de Huszar, ed., The Intellectuals, Illinois, the Free Press of Glencoe, 1960, PP. 190 - 112.

3 - Nirad C. Chaudhuri, the Intellectual in India, New Delhi, Associated Publishing House, 1967.

4 - Eric Hoffer, the Ordeal of change, New York, Harper, and Raw, 1963.

5 - Seymour Martin Lipset, «the End of Ideology and the Ideology of the Intellectuals», in: Joseph Ben - David and Terry Nichols Clark, Culture and its Creators, Chicago, the University of Chicago Press, 1977.

6 - Karl MANHEIM. «the Sociological Proplem of the «Intelligentsia», in G.B. de HUSZAR, ed., Op cit, PP. 62 - 68.

7 - Ali A. Mazrui, Political Values and the Educated Class in Africa, Univ. of California Press, Berkeley and los Angles, 1978.

8 - Conorcruise O'BRIEN and William Dean VANECH, Power and Consciousness, London, Univ. of London Press ltd., 1969.

9 - Prabhakar PADHYE,«the Intellectual in Modern Asia», in G.B. de Huszar, ed., Op. Cit., PP. 430 - 438.

10 - Joseph A. Schumpeter, «the Sociology of the Intellectuals», in ditto., PP. 69 - 79.

11 - Alfred Sohn - Rethel, Lavore intellettuale. e lavoro manuale, Milano, G. Feltrinelli, 1977.

١٢ ـ داود، د. عزيز حنا، دراسات وقراءات نفسية تربوية، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، د.ت. (١٩٨٠).

١٣ ـ صعب، د. حسن، الإنسان العربي وتحدي الثورة العلمية التكنولوجية، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٧٣.

١٤ ـ العودي، حمود، المثقفون في البلاد النامية، القاهرة عالم الكتب، ١٩٨٠.
١٥ ـ محمد حسنين هيكل، أزمة المثقفين، القاهرة، الشركة العربية المتحدة للتوزيع، ١٩٦١.

بين «التراث الحضاري» والتنمية
تجربة الهند (*)

ما فائدة البقرة الجرداء التي لا تعطي لبناً؟
ما فائدة عفو الملك
إذا لم يحقق آمال الملتمسين؟
(حكمة سياسية هندية من القرن العاشر)

الهند، مثل مصر، ذات «تراث حضاري» عريق ومتنوع. والهند ومصر من بلدان العالم الثالث التي تسمى نامية تأدباً. وقد ارتبط البلدان بشكل خاص منذ الثلث الأول لهذا القرن بوشائج عقدها الكفاح المشترك ضد الاستعمار البريطاني بين نهرو ومصطفى النحاس، وجوار النضال المتحد ضد الإمبريالية ومن أجل عدم الانحياز من أيام الناصرية.

غير أن الهند تعتبر - من بعض النواحي - أكثر تقدماً من مصر في طريق التنمية. ولعلها أيضاً - من نواحٍ أخرى - ذات ماضٍ وحاضر أشد تركيباً وتعقيداً من مصر. ولذلك، فقد تكون التجربة الهندية بشأن العلاقة بين ما يسمى بالتراث الحضاري وبين التنمية مفيدة للدارس

(*) نشر في **المجلة الاجتماعية القومية** الصادرة عن المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية (القاهرة) ع ٢٣، مج ٢٢، سبتمبر ١٩٨٥، ص ٦٩ - ٩٤.

المصري الذي يبحث عن أرضية نظرية عامة للتقدم القومي الشامل.

وقد اعتاد الكتّاب العرب في الآونة الأخيرة استخدام تعبير «**التراث الحضاري**» بمعان واسعة يتخطى إطارها كثيراً المضمون العلمي للفظ الحضارة.. أما مفهوم «**التراث**»، فقد صار يتضمن ثلاثة معان نظرية على الأقل، هي: المعنى الميتافيزيقي والتأملي، والمعنى التاريخي، والمعنى الاجتماعي الثقافي والوظيفي (٣٣ : ٤١)(*). وسوف نستخدمه في هذه الدراسة بالمعنى الثالث الأخير، مكتفين به دون نعت إلا عند اللزوم.

١ ـ نظرة تاريخية

تعاقبت على الهند الغزوات الكبرى، يحمل كل غزو منها مؤثرات اقتصادية واجتماعية وفكرية ودينية متباينة. والعادة أن يقسم التاريخ الهندي السابق على الاستقلال إلى ثلاثة عهود:

العهد الهندوسي، من حوالي القرن السادس ق.م. حتى القرن الرابع عشر الميلادي تقريباً. ويوصف النظام الاجتماعي الاقتصادي فيه بأنه من النوع **المائي الزراعي** المعتمد على الرّي. وكانت الهند منقسمة إلى مناطق مروية وأخرى قاحلة. وللأولى كثافة سكانية مرتفعة، وتشكل القرى فيها مشتركات COMMUNITES مستقلة. ويتكون المجتمع من طبقات فلاحية وحرفية مستغَلة (بالفتح) وطبقات مستغلة (بالكسر) من الملاك والملوك الأقوياء القادرين على إخضاع الشعوب المجاورة. أما المناطق القاحلة، فالكثافة السكانية فيها ضعيفة والنظام أقرب إلى القبائلي حيث تقسيم العمل بسيط والفروق بين المراتب الاجتماعية غير كبيرة.

(*) انظر: قائمة «المراجع» في آخر هذه الدراسة.

ويلاحظ أن العهد الهندوسي لم يعرف العبودية في الإنتاج، وإن احتوى على علاقات تبعية اجتماعية أو قيود تربط الفلاحين بالأرض.

وعرفت الهند في هذه الحقبة الطويلة ثلاثة أديان: الجاينية (بتعطيش الجيم) التي لا تؤمن بالله وتأمر بعدم المساس بالحياة وعدم السرقة والكذب وعدم التملك. واهتم هذا الدين بالإنسان العادي وكان له تنظيم كنائسي جيد، وانتشرت الرهبنة بين المؤمنين به. وما زال هذا الدين موجوداً في الهند حتى الآن.

ثم البوذية التي ظهرت مع الجاينية (القرن ٦ ق.م.). وليس في العالم البوذي مكان لله، ولكن البوذيين يؤمنون بالمادة والروح، وتتعلق تعليماتهم المقدسة بالأخلاق الحميدة (ويسمونها «الطريق النبيل»). وليس للبوذية سلطة مركزية دينية. وقد عرفت الانقسامات ثم استوعبتها الهندوسية في حوالي القرن الثامن الميلادي.

ثم الهندوسية التي تؤمن بالعديد من الآلهة، وبالمادة والروح، وتقمص الأرواح، وتمارس طقوس التضحية. وارتبط بها نظام الطبقات الوراثية Castes. وتنقسم هذه إلى ثلاث طبقات رئيسية: البراهمة والطبقات الزراعية المحترمة ثم الطبقات السفلى (ولكل منها فروع ومجموعات). ويتضمن روح الطبقية الوراثية ثلاثة أبعاد تشكل وحدة واحدة، هي النفور من سواها، والتراتب الاجتماعي والتخصص المهني الوراثي. وينجم عن ذلك الخوف من التلوث (عن طريق تناول طعام «غير طاهر») والزواج من داخل الطبقة. وهذا كله متشرب بالمفاهيم الدينية.

العهد المغولي: وقد سبقه التغلغل الإسلامي. ودام العهد المغولي من أوائل القرن السادس عشر حتى استيلاء بريطانيا على الهند. وكانت الدولة

المغولية الهندية تعيش على الغزو. فلها جيش كبير وعدد ضخم من الموظفين وتفرض الجزية على المناطق الخارجية الخاضعة لها. أما في الداخل، فعلى الدولة مهام اقتصادية (الإشراف على الرّي والاحتكارات التجارية الكبرى). وتستخرج الدولة المغولية من الأرض الزراعية موارد معروفة باسم المال والخراج.. إلخ وتتراوح بين ثلث الناتج المحصولي ونصفه[1].

وقد ترك العهدان الهندوسي والمغولي (بتقسيماتها) خاتمها على الهند، فأصبحت لها حضارة مجزأة تجزئة إقليمية ودينية وتراثية واجتماعية. فهناك اديان محلية، ويزداد تمركزها في هذا الإقليم أو ذاك، وإن كانت متداخلة الانتشار في الوقت نفسه. غير أن الثقافة الهندية في جوهرها ثقافة هندوسية، أي أن قيمها هي قيم الدين الهندوسي (٣٣ : ٢٥). والماضي في مشاعر الغالبية ماضٍ حي يتذكره الفرد أو تتذكره الجماعة في إطار طقسي أو غير طقسي، ويربطه بجماعات أكبر وبالحضارة العامة في الوقت نفسه (٦ : ٥٤). ومن هذا الماضي التقسيم الثلاثي إلى طبقات وراثية، والذي أصبح يماثل - إلى درجة ما - هيكلاً طبقياً اجتماعياً ناشئاً، وخاصة في الريف حيث يتلاقى التراتب الطقسي مع المركز الاجتماعي الاقتصادي الذي تشكله الجماعات إلى درجة كبيرة.

عهد الاحتلال البريطاني: بدأت شركة الهند الشرقية البريطانية في توسيع سيطرتها على الهند في عام ١٧٥٠. وفي أوائل القرن التاسع عشر أصبح البريطانيون يسيطرون على أغلب شبه القارة.

---

(١) يقول الباحث «سن» SEN إن نمط الإنتاج السائد في الهند قبل الاستعمار البريطاني كان النمط «الآسيوي» (٣٢ : ١٩).

وقد أثرت السيطرة البريطانية على التكوين الهندي الاجتماعي الاقتصادي والفكري تأثيراً حقيقياً في نفس الوقت إنه تأثير غاية في التركيب والتعقيد. فإذا كانت هذه السيطرة قد دفعت الهند من جهة في الطريق الرأسمالي دفعاً خارجياً، وخلقت في تكوينها الاجتماعي تشكيلات جديدة «متغربة» يمكن اعتبارها مصطنعة من بعض الوجوه لأنها مقطوعة الصلة - كما يبدو - بالماضي الهندي ذي الخصوصية. إلا أن ذات نفس السيطرة الأوروبية اعتمدت من جهة أخرى على جوانب هامة من التراث الهندي في أشكال شتى، وإن كانت النتيجة تغييراً جزئياً لمضونها وتشويهاً «تحديثياً» للإطار الهيكلي العام [٢].

ولا داعي للإطالة التفصيلية في حديث الاعتصار البريطاني للهند، إذ احتكر الأوروبيون الأعمال الاقتصادية الكبرى وجني أرباحها الطائلة، الأمر الذي حال دون أن يلعب الهنود أنفسهم دوراً له شأن في الاقتصاد الهندي، وإن هذه الأوضاع لم تختلف في أسسها العامة عن الصورة التي نعرفها فيما يتعلق بمصر بين عامي ١٨٨٢ و ١٩٥٢ (مع ملاحظة الفوارق العديدة بين الحالتين).

ولكن الذي يجدر التوقف عنده هو الوجه الآخر: ففي ظل الحكم البريطاني نشط المبشرون نشاطاً وسع إلى درجة كبيرة من وجود الدين المسيحي بين الهنود، بملله ومذاهبه. والأهم من ذلك أن طائفة دينية قديمة - طائفة البارسيين [٣] - ارتبطت ارتباطاً كبيراً بالسيطرة الجديدة،

(٢) وهكذا لم يتحقق تماماً في هذا المجال ما كان يتوقعه كارل ماركس في مقالاته عن الهند عام ١٨٥٧ بأن السيطرة البريطانية سوف تزيل المجتمع القديم وتبني محله مجتمعاً رأسمالياً كاملاً.

(٣) ينحدر «البارسيون» (الفارسيون؟) من فرس هربوا إلى الهند بعد الفتح =

وأصبح لأغلب أفرادها علاقات وثيقة خاصة بالبريطانيين في الهند وتبوؤا مركزاً اقتصادياً يأتي في الدرجة الثانية بعدهم في البلاد(٣ : ٢٤٦ وبعدها).

واتخذت الإدارة البريطانية سلسلة من الإجراءات الاقتصادية والسياسية التي تُبقي على تجزئة الهند وتحول دون توحيدها اقتصادياً وسياسياً. منها مثلاً إصدار ما يشبه قانون الخمسة أفدنة (المصري) الذي حافظ على ربط الفلاحين الصغار بالأرض، ومنها إقامة نوع من اللامركزية عن طريق مجالس قروية عُيّن أعضاؤها من بين الأعيان ولها صلاحيات محلية محدودة في القضاء والإدارة والتعليم والأعمال العامة.. إلخ. (١٦ : ٨ ـ ٩). وقنّن الحكم البريطاني التقسيم الطبقي الوراثي القديم وجعله رسمياً في شتى المستندات المدنية والإحصائيات. وإذا كانت طبقات وراثية عديدة (وخاصة العليا منها) انفصلت عن أعمالها التقليدية أو فقدت خصوصيتها المهنية مع الهجرة إلى المدن، وطالبت أخرى دنيا بتغيير موضعها الاجتماعي بالانتقال إلى مراتب رسمية أعلى. ووقعت تنقلات بين الأديان وصولاً إلى الحراك الاجتماعي.. إلخ، فقد تصلب أو تجمد مركز طبقات وراثية بسبب القوة الجديدة التي اكتسبها بعض زعمائها من النشاط الرأسمالي[٤].

وفي ما يتعلق بما هو أقرب إلى موضوعنا، يمكن ملاحظة بعض الاتجاهات

= الإسلامي لموطنهم بين القرنين السابع والعاشر. واحتفظوا بدينهم (عبادة النار) حتى اليوم.

(٤) ينطبق هذا على طبقات الزياتين وصناع الملح وصناع الجلود التي اغتنى بعض أفرادها من النشاط في هذه المجالات المتخصصة التي كانت تعتبر دنيئة في النظام الماضي (٣٥ : ٩٠ وما بعدها).

الرئيسية في هذه الفترة. منها اتجاه يعمل على النقد الكامل لأسس المجتمع التقليدي انطلاقاً من أن الركود الاقتصادي الذي عرفته الهند أثناء الحكم البريطاني يعود إلى القيود الناتجة عن نظام الطبقات الوراثية ومن نسق القيم الهندية المرتبطة به. ومنها تيار فكري وطني إصلاحي ركز نقده على الممارسات الرجعية القائمة في المجتمع الهندي على أساس أنها غريبة عن الدين الهندي الحقيق، وإن عادات مثل زواج البنات في سن الطفولة، وتحريم زواج الأرامل ومنع الاختلاط بين الطبقات الوراثية، وحرق الأرملة حية على محرقة جثة زوجها إلخ ليست موجودة في الكتب المقدسة الأصلية أو الممارسات القديمة الماضية في الهند (٣٤ : ٢ وما بعدها).

ولعل التيار الذي يستحق اهتماماً أكبر هو ذلك الذي أحدث تحولاً هاماً في حزب المؤتمر تحت قيادة غاندي في عام ١٩٢٠، والذي استوعب بمقتضاه وتمثل أسساً فكرية رئيسية من التراث الهندي، فأصبح حزباً جماهيرياً. ففي هذه السنة ترك حزب المؤتمر برنامج الإثارة الدستورية الذي كان اتبعه خلال السنوات الخمس والثلاثين السابقة، وتبنى استراتيجية عدم التعاون غير العنيفة في وجه الحكم البريطاني. واتخذ الحزب أساليب كفاحية جديدة هي أشكال من الخروج على الطاعة المدنية بصورة جماهيرية. وعبأ الحزب بهذه السياسة ملايين الريفيين في مقاطعة السلع الأجنبية وعدم سداد الضرائب. وارتبطت هذه التحولات السياسية والنضالية بتغييرات في الهيكل التنظيمي. فقد كان الحزب منظماً من قبل في ١٢ مجلساً إقليمياً تطابق الحدود الإدارية الإنكليزية في البلاد. أما بعد عام ١٩٢٠، فقد أعيد التنظيم بتشكيل ٢١ منظمة إقليمية تطابق الحدود اللغوية الرئيسية وليست الإدارية. وكانت النتائج سريعة: ففي عام ١٩٢١ ارتفعت عضوية حزب المؤتمر إلى ما يقرب من مليوني عضو، ثم ارتفعت

في سنتين نسبة أعضاء اللجان الإقليمية المقيمين في الريف والمدن الصغيرة.. ومع ذلك، ظلت عضوية المجالس القيادية الإقليمية والمحلية مكونة من أفراد ينحدرون من الطبقات الوراثية العليا (٩ : ٢٨ ـ ٢٩).

على أن تياراً آخر قوي في نفس الفترة، وهو الذي يرى أن النزعات الطبقية الموضوعية لا يمكن أن تقاد داخل إطار الفكرية القومية قيادة تؤدي إلى التحرر والتغيير الحقيقيين.

وظهرت مجموعات جذرية قامت بالإثارة من أجل التغيير الثوري في الهيكل الزراعي دون انتظار الاستقلال، باعتبار هذا التغيير هو ما تعنيه الجماهير حقيقة بمفهوم الحرية. ولقيت جهود الاشتراكيين داخل المؤتمر لتنظيم جمعيات عمالية وفلاحية على أساس طبقي ومستقلة عن إشراف الحزب، نجاحاً باهراً بعد وقوع الأزمة الاقتصادية الكبرى في الثلاثينات. وإذا كانت القيادة الغاندية تجذب النضال بعيداً عن الصراع الطبقي وفي اتجاه التوافق بين الطبقات، أصبح الخلاف بينها وبين الاشتراكيين المصدر الرئيسي للتوتر الداخلي في الحركة الوطنية الهندية قبل الاستقلال (٩ : ٣٢).

٢ ـ الهند المستقلة

أعلن استقلال الهند في عام ١٩٤٧. وإذ رُفعت ـ أو كادت ـ السيطرة الأجنبية على المقدرات السياسية الهندية، فقد فُتح أمام البلاد طريق جديد بمشاكل جديدة. ولكن مجرد تولي الهنود مصيرهم بأنفسهم لم يعنِ الانقطاع عن ماضيهم القريب والبعيد. ليس هذا فحسب، بل لم يعن الحصول على الاستقلال السياسي تغييراً انقلابياً في أحوال الهند الكلية.

والواقع أن القديم لا يجاور الجديد فحسب في الهند، ولا ينصهر معه فقط، بل يعيش داخله ويغيره.

لم تعرف الهند استقراراً حقيقياً طويلاً منذ استقلالها سواء من النواحي السياسية والاقتصادية أو الأمنية[5]. وقد تقدمت الصناعة الهندية في فترة أولى تقدماً سريعاً ثم هبطت وتيرتها، في حين أن أغلب فوائد التقدم ذهبت لإشباع احتياجات الطبقات الغنية (٤ : ٣٥٨) وبعدها). ولكن الزراعة الهندية أحرزت نجاحات كبيرة في السنوات الأخيرة بحيث استغنت عن استيراد الحبوب.

غير أن هذا الشعب الذي يقرب تعداده من ٨٠٠ مليون نسمة، لا يزيد متوسط دخل الفرد فيه على حوالي ٢٠٠ دولار في السنة، وأغلبيته تعيش في حوالي نصف مليون قرية، وتنتشر فيه ١٧ لغة رئيسية وحوالي ألف لغة ثانوية أو فرعية. وفي الهند، لا يطرح في السوق ما يقرب من

(٥) التخطيط في الهند: الخطة الخمسية الأولى ١٩٥١ - ١٩٥٦، الثانية ١٩٥٦ - ١٩٦١، الثالثة ١٩٦١ - ١٩٦٦. لم تحصل الخطة الرابعة على الموافقة اللازمة، وجاءت بعدها سلسلة من الخطط السنوية دون تقدم يذكر في الاستثمارات، الخطة الخمسية الخامسة ١٩٧٤ - ١٩٧٩.

تستخدم الصناعة المؤممة ٤ ملايين من الأفراد، وتلمك ثلاثة أرباع الموجودات الصناعية، وتسهم بثلث الإنتاج الصناعي. خيم شبح المجاعة على الهند في سنوات ١٩٦٥/٦٦، ١٩٦٦/٦٧.

سياسياً: هبط نفوذ حزب المؤتمر هبوطاً كبيراً في ١٩٦٧. أعلن قانون الطوارىء ضد اليمين أساساً في ١٩٧٥ - ١٩٧٧. هزم حزب المؤتمر في انتخابات ١٩٧٧.

أمنياً: حرب مع الصين ١٩٦٢، حرب مع الباكستان في ١٩٦٥.

نصف الناتج الزراعي بل يستهلك اكتفائياً، كما أن أقل من ١٥ ٪ من الأسر الريفية تعقد صفقاتها الهامة بالصورة النقدية (٢٠ : ١٣٤ وبعدها). وما زال في الجزء الأوسط من الهند ١٢ مليون يعيشون على النظم القبائلية الماضية.

ويقود المجتمع السياسي أناس يتخذون السياسة مهنة، وعاهد أكثرهم أنفسهم على القيام بمهمة مزدوجة هي تحديث الأمة والمحافظة على ثقافة الهند وأسلوبها الخاص في الحياة. وقد قطعت الهند المستقلة أشواطاً في طريق التقدم والاستجابة لرغبات شعوبها ـ أو أغلب أفرادها على الأقل بصورة ما ـ تحت قيادة هؤلاء بدليل استمرار النفوذ الكبير لحزب المؤتمر وتفرعاته. ولكن الوقائع تبين أيضاً أن ثمة مشاكل ضخمة. ووصف أحد الباحثين النشاط السياسي في الهند بالقول إن الهند الحديثة «دولة جديدة في مجتمع قديم. وإن الاستمرار السياسي للحكم النيابي وفقاً لخطوط منقولة من الغرب لأمر لم يحظَ أبداً بالتسليم به بسهولة» (٢١ : ١٣٤). فليس الأمر من البساطة بحيث يكفي أن تصدر قوانين «تقدمية». وقد تكون الهند البلد الذي لديه تشريع للاصلاح الزراعي أوسع مما لدى أي بلد آخر، ومع ذلك لم تستطع أن تغير كثيراً من جوهر علاقات القوى الاجتماعية في الريف، ولا من التباينات الاقتصادية العميقة والطبيعة التقليدية للصلات بين الجماعات التي تسود الحياة الاقتصادية القروية. وتظل تقنوية الإنتاج الزراعي متخلفة.. والأخطر من الزاوية التي تهمنا أن الحروب الدينية انتشرت في المناطق الريفية بعد الاستقلال في حين أنها كانت قليلة ومحصورة في المدن والحضر قبله[٦]. وفي عام ١٩٥٥ مثلاً

---

(٦) عند إعلان استقلال الهند والباكستان في أغسطس ١٩٤٧، انفجرت =

صدر قانون يُلغي وجود طبقة « الخسيسين » الوراثية [٧] من الناحية الشرعية بل يُعطي لأولاد من كانوا ينتمون إليها قبل القانون أولوية في الالتحاق بالمؤسسات التعليمية والتربوية وفي الحصول على المنح الدراسية والتعيين في الوظائف الحكومية. وأعطى القانون الهندي كذلك حق الانتخاب والترشيح للجميع، فتلقى نظام الطبقات الوراثية ضربات متتالية.. ولكن هذا التشريع، إذ اعترف بحقوق مَنْ لم تكن له حقوق، فهبط بمستوى من كانت له امتيازات خاصة ينفرد بها، إنما ساعد في الوقت نفسه على تماسك بعض الطبقات الوراثية ككتلة انتخابية وعلى تقوية مشاعر الانتماء إلى هذه أو تلك منها، سواء من العليا أو الدنيا. وبالمثل، ساعدت التشريعات المعترفة بحقوق الأقليات اللغوية والإثنية أو المحلية على تقوية النزاعات الإقليمية (٣٥ : ٣٤٠ وبعدها). وكذلك فتحت الممارسة السياسية ـ بأشكالها الحزبية والنيابية ـ طريقاً للحراك الاجتماعي واكتساب النفوذ في المجتمع، وأوجدت تراتباً متوازياً مبنياً على مبادىء مختلفة عن تلك القائمة في نظام الطبقات الوراثية والنظم الإدارية الحكومية ذات التقاليد القديمة. وانتشرت في المجتمع دعوات فكرية جديدة منذ عام

= الصدامات الطائفية بين الهندوس والمسلمين في إقليم البنجاب، وتسببت في قتل ما يقرب من نصف مليون شخص من الجانبين في سنة واحدة، وفي هجرة بالاتجاهين شملت ١٢ مليوناً من الأفراد.

(٧) أطلقنا هذا الاسم ترجمة للفظ الانكليزي UNTOUCHABLES أي « الذين لا يقبل لمسهم »، وهي أدنى الطبقات الوراثية مرتبة وتتكون من الذين يحترفون المهن « الدنيئة » أو القذرة مثل دفن الموتى وسلخ الحيوانات ودبغ الجلود ونقل النفايات البشرية والحيوانية.. إلخ. والمصطلح الشائع هو « المنبوذون ».

١٩٢٠ حينما وصل حزب المؤتمر إلى الجماهير الفلاحية (٦ : ١٦٢/١٦٣)، ثم زادت هذه الدعوات كثافة وتنوعاً بعد الاستقلال.

وتؤكد شتى الدراسات الاجتماعية، المؤلفة بأقلام الهنود أو الأجانب سواء بسواء، أن نسبة عالية من رجال الأعمال والمديرين، وخاصة الناجحين منهم، تنحدر من طبقات وراثية عليا وتنتمي لأسر ذات الوضع الاجتماعي الاقتصادي الرفيع سابقاً. وإذ حصل أفراد الطبقات السائدة القديمة على المراكز العليا في النظام الجديد، فقد زادت سيطرتها بفضل الجمع بين الأصل التقليدي والوضع الحديث (٢٦ : ١٢٢ وما بعدها). ولذلك يمكن أن يلاحظ أن أحداثاً عديدة من النزاع بين طبقات الخسيسين والأعلى مرتبة أثناء السبعينات والثمانينات تحمل الطابع الاقتصادي كما تحتوي على المضمون القديم الخاص بمقاومَة السادة لتمرد الطبقة الدنيا (١٣ : ٦٧٨ - ٦٧٩).

والأمر مشابه بالنسبة للممارسات السياسية النيابية، وهي غريبة في شكلها التمثيلي والانتخابي كما نعلم. فالهنود يشتركون اشتراكاً نشطاً في الانتخابات العامة والمحلية، والتنافس بين المرشحين كثيف وحاد [٨].

---

(٨) في الانتخابات العامة الثانية عام ١٩٥٧، بلغ الذين أعطوا أصواتهم أكثر من ١٢٧ مليوناً، ومنهم أكثر من ٤٧ مليوناً من النساء. وبلغ عدد الاصوات في الريف وحده حوالي ١١٧ مليوناً. ويصل عدد المرشحين المتنافسين على المقعد النيابي الواحد ما بين ٤ و ٥ مرشحين. وفي دراسة ميدانية أجريت في عام ١٩٦١ قال ٤٠ ٪ من سكان الحضر و ٣٤ ٪ من سكان الريف إنهم مهتمون بالشؤون السياسية. وفي عام ١٩٦٤ أجاب ٤٠ ٪ من الذين سئلوا في مدينة دلهي إنهم يتناقشون أحياناً حول الشؤون السياسية مع الجيران =

ويبدو على العموم أن النشاط السياسي يحظى بتقيم في الهند أعلى ـ منه في بعض المدن الأميركية نفسها [٩] .

وإذ يعني النشاط السياسي قيام موقف إزاء الدولة، فيجب الانتباه إلى أن الدولة الهندية ليست مثل الدول الغربية في وظائفها المدرسية (« الكلاسيكية ») وفي حيادها النظري من الصراع الطبقي والجماعات السياسية والأحزاب. فالدولة الهندية، أو الإدارة العامة، لها دور مزدوج: إنها من جهة تحدد سياسة الحكومة، ومن جهة أخرى فهي الذراع التنفيذي للحكومة في المجال المحدد. وهذا أيضاً جزء من تراث الهند، إذ كانت الدولة القديمة سائدة في المجتمع. وفي ظل الاحتلال البريطاني،

= والأقارب والأصدقاء. وفي عام ١٩٦٧ أجاب ستة من كل سبعة أشخاص سئلوا بأنهم اشتركوا في نوع من أنواع النشاط السياسي الهادف إلى التأثير على عملية اتخاذ قرار من طرف الحكومة (١١ : ١٠ من المقدمة).

(٩) في عام ١٩٦٤ وجه السؤال الآتي في بحث ميداني بمدينتي دلهي وديترويت (الولايات المتحدة) : « لو كان لديكم ابن يفكر في الاشتغال بالسياسة، هل تشجعونه أو تدفعونه إلى عدم الدخول في هذا المجال أو لا تقولون له شيئاً »؟ وكانت النتيجة كالآتي:

	دلهي ٪	ديترويت ٪
يشجعه	٢٧	١٣
لا يشجعه	١١	٢٨
لا يقول له شيئاً	٤٧	٥٥
لا يعلم	١٥	-

(١١ : ١٤٠)

شجع الاستعمار نمو البرجوازية الوسيطة ولكن سياسته الضريبية والجمركية والإدارية.. إلخ حالت دون نمو البرجوازية القومية نمواً طبيعياً، فبقيت ضعيفة. وفي عهد الاستقلال، قامت الصناعة الكبيرة على أيدي الدولة ـ عدا صناعات احتكارية محدودة ـ (٣٢ : ٧٨ وبعدها)، كما أعطى التصرف في استثمارات الخطة قوة ضخمة للدولة في مجال الاقتصاد القومي كله فضلاً عن الميادين الأخرى من حياة البلاد. ولا شك أن وجود حزب كبير واحد ـ رغم تعدد اتجاهاته الداخلية ـ سيطر على المسرح السياسي مدداً طويلة وما زال، إنما عظّم من الدور السياسي للدولة، وساهم مساهمة إضافية في توسيع هذا الدور في الهند. ولذلك نجد «أن جانباً كبيراً من هيكل الحزب يعمل من خلال الحكومة، وأن حزب الحكومة نفسه ينشر شبكته من خلال ما توفره أطر المحسوبية وارتباطاتها والموارد التنموية من روافع. وهذا لا ينطبق على حزب المؤتمر فحسب، وإنما على الأحزاب الأخرى أيضاً وخاصة في الولايات والأقاليم التي لها فيها نفوذ بارز وسيطرة. وتستهدف الكتل المتنازعة المختلفة الحصول على مراكز في الهياكل المتصرفة في الموارد. وكذلك تكون للأحزاب المعارضة وللحركات الاجتماعية مطالب يرفعونها إزاء هذه الهياكل ذاتها» (ذكره ٢١ : ١٣٥).

ويتفق تكوين حزب المؤتمر مثلاً وسياسته ـ فضلاً عن تاريخه ومركزه ـ مع هذه الخصوصية للدولة الهندية. ففي جميع المستويات، يعمل تنوع مركب من الآليات الاجتماعية والسياسية، فيها الكتل الحلقية، وجمعيات الطبقات الوراثية، وجماعات المحاسيب المتخصصة، وجزئيات حزبية قبائلية ومحلية، وكل منها يضغط على الحكومة وزعماء الحزب

للحصول على الاعتراف به وسماع شكاواه وإذاعتها والحصول على مساعدة من كافة الأنواع.. فضخامة الجهاز البيروقراطي وثقله وضغوطه التي اشتكت منها أنديرا غاندي مراراً، إنما هي سبب ونتيجة في الوقت نفسه لهذه العلاقة الغشائية بين الدولة والمجتمع السياسي.

غير أن هذا النسق ليس مجال الجميع دون تمييز، وإنما تتركز فيه بشكل أكبر المراتب ذات الامتيازات من الطبقات الوراثية التي يشكل أفرادها أغلبية النشطين حزبياً (٢١ : ١٤٥).

ويمكن النظر إلى النتيجة العامة من خلال تجربة هامة من تجارب استخدام التراث أو «تطويعه» في سبيل التنمية. وسبقت الإشارة إلى أن النظام الاجتماعي الهندي القديم كان يحتوي في قاعدته (الفلاحية) على مشتركات قروية، وأن الحكم البريطاني حاول إعادة شيء من هذا النسق المشتركي في نظام لامركزي محلي يتولى نيابة عنه مهمة السيطرة على الفلاحين. وكان من الطبيعي أن يتجه حكم حزب المؤتمر إلى محاولة استخدام هذا الشكل التراثي من أجل التنمية والتقدم كما يراهما. وقد تضمن الدستور الهندي كما أقرته الجمعية التأسيسية بنداً تحت رقم ٤٠ ينص على «أن تتخذ الدولة إجراءات لتنظيم المشتركات القروية وتوليها السلطة الضرورية لتعمل كوحدات حكم ذاتي». واختلفت هذه المشتركات عن تلك القديمة من وجوه شتى، منها أن مجلسها في الماضي كان يتكون من ممثلي طبقات وراثية محددة يعينون بشكل عرفي، وأن وظيفة رئيسها كانت تتوارث في أسرة أو عشيرة معينة.. إلخ. فلم يكن الانتخاب السري المباشر معروفاً في تلك الأيام.

وعرف نظام المشتركات الحديثة في الهند تطورات عدة، وضعت

خلالها المجالس المحلية المنتخبة تحت إشراف الإدارة الحكومية بشكل من الأشكال، كما فرضت قيود على الصفة التمثيلية المباشرة لمستويات فيها[(١٠)]. غير أنه يبدو أن هناك توافقاً بين الدارسين على أن المشروع فشل في أن يلعب دوراً تنموياً بالتحديد. وقيل إنه عجز عن إثارة مبادرة الجماهير، وإن النظام الانتخابي فيه تسبب في قيام مجموعات الضغط المتنازعة بين الفلاحين بدلاً من توحيد صفوفهم، وإنه إذا كانت الزراعة الهندية تقدمت في الفترة الأخيرة فليس هناك دليل على أن المشروع كان له يد في هذا التطوير.. وفي رأي البعض أن الذين استفادوا من قيام المشروع هم متوسطو الحال من القرويين وليس الفقراء أو الأغنياء (أنظر ٢٨).

٣ ـ الاتجاهات المختلفة إزاء الإشكالية

مر ما يقرب من نصف قرن على حصول الهند على استقلالها. والواقع أنها ما زالت في عداد الدول المتخلفة. كيف السبيل إلى الخروج إلى التنمية

---

(١٠) ١٩٤٧ ـ ١٩٥٠: محاولة إيجاد مجالس مشتركات. وطبقاً للتقارير المرفوعة، فشلت المحاولة لأسباب مختلفة، منها أن الملاك الكبار والأغنياء هم الذين وصلوا إلى مراكز السلطة في المجالس، وأن مجموعات ضغط تكونت فيها صادرة عن نظام الطبقات الوراثية.
١٩٥٠: صدر قرار باعتماد برنامج التطوير والتنمية لمجالس المشتركات، ويشتمل على إيجاد مستويات إدارية حكومية وسطى.
١٩٥٧: صدر تقرير رسمي يبين أن المشروع فشل، إذ أن هناك اعتماداً فائقاً على المبادرة الحكومية في عملية التنمية. واقترح التقرير تكوين مجالس منتخبة انتخاباً غير مباشر من المجالس المحلية وتعاونها لجان إدارية (١٦: ٩٩ وبعدها).

و « الانطلاق » ؟ تختلف الآراء طبقاً للاتجاهات السياسية والأرضيات الفكرية التي تنطلق منها .

فهناك رأي أقرب إلى المدارس الأميركية وأفكار الدوائر المالية الغربية العليا ، رأي يضع آماله في الإعانة الخارجية وإرادة الصفوة. فيقول مثلاً :

« حتى يتم التقدم المستمر في الهند يجب أن يُنَشَّط الهنود تنشيطاً ، مما يعني في أول الأمر أن تتحقق قوة تغيير من خارج إطار الأوضاع غير المتغيرة (. .) إن قوة نمو الهند الكامنة شديدة. ولكنها لا تقاس فقط بمعيار الموارد المادية والعلاقات التقنوية. فلا بد أيضاً أن تقاس بمعيار واقعية صفوة الهند وقوة الإنجازات الآتية من طرفها ، وخاصة الصفوة العاملة في الخدمة العامة » (٢٠ : ٣٢٢ ـ ٣٢٣) .

ولكن يبدو أن هذا ليس الاتجاه الغالب لدى المفكرين الهنود أو الذين يتولون تخطيط التنمية وتوجيه مسارها العام. فإن الدور الأساسي الذي لعبته الجماهير الهندية في النضال الوطني وانتصاراته حتى الاستقلال درس لا ينسى بسهولة. ولكن الذي حدث بعد عام ١٩٤٧ أن موقف الشعب الهندي تغير بحيث بات « ينتظر أن يُغذى المجتمع من أعلى ». والواجب ، في قول بعض البحاثة ، أن يتولى هو الموضوع حتى تصير التنمية شاملة الصورة ومترابطة. وعليه ، فتحفيز الشعب إلى التغيير في الاتجاه المطلوب والوقت المقرر يصبح حجر الزاوية في القضية (٢٣ : ٧ من المقدمة) . ولقد كانت الحركة الوطنية قبل الاستقلال متحدة ، فدب الانقسام فيها بعده ، وانتشرت الكراهية بين الهنود وبعضهم أو أثير فيهم التعصب الأعمى ضد الأجنبي ، وهي سمات ليست في شيء من الروح الهندية الأصيلة في رأي

ذلك البعض. وأصبحت القضية في نظرهم أن تعالج الثقافة الهندية من هذه الأمراض بواسطة تفهم التقاليد الهندية وتوجيه روح الهند نحو حياة الشعب الجماعية (٢٤ : ٢٠٥ ـ ٢١٣ وبعدها).

وحتى يمكن استخدام التراث كأداة تنمية ولتحفيز الطاقات الشعبية، فلا بد من تحديد مفهومه ومضامينه وإطاره. والاتجاه المنتشر في الأوساط الحاكمة، وخاصة القريبة من جناح نهرو أن التراث الهندي ليس شيئاً ثابتاً بل عرف التغيير والتطور. والآن، لم يعد الجانب الصوفي في الثقافة الهندية ثورياً (٢٣ : ٢ ـ ٣). وإذا كان التحمس لكل ما هو أوروبي شيئاً صبيانياً، فالحقيقة أيضاً أن الثقافة الهندية تلقت التأثيرات الفكرية الأوروبية عبر العلاقات بالفرس والعرب مثلاً منذ زمن طويل، واستوعبتها على صور مختلفة. ولا يمكن مثلاً أن ترفض الديمقراطية، ليس فقط لأن أشكالاً منها موجودة في التراث الهندي القديم، بل أيضاً لأنها تمثل تحدياً مفيداً للمجتمع الهندي (٣٧ : ١٩٤ ـ ٢١٥).

ينظر هذا الاتجاه ـ واتجاهات قريبة منه ـ إلى التراث الهندي نظرة نقدية. فهو يرى فيه مشكلتين، الأولى أن الصفوة الفكرية والسياسية والاقتصادية الهندية قبلت المناهج الفكرية والأساليب المعيشية الغربية ولكنها لم تتبنّ في الوقت نفسه القيم الاجتماعية المرتبطة بها وما زالت متمسكة بالعادات التقليدية في حياتها الخاصة، الأمر الذي لا بد من أن يؤثر على دوافعها إلى الفعل مهما كان ميدانها (١٧ : ٤١٤). والمشكلة الثانية أن التراث يحتوي على عناصر معينة تعمل ضد الترشيد التنموي، ومنها التمسك بالطبقة الوراثية وبالخصوصية اللغوية والمشتركة(٣٢ : ٢٣ ، ٨٤). ومن تلك السلبية أيضاً الموقف من العمل، إذ أن غالبية المجتمعات

القروية الهندية لا تقيم مفهوم مستوى المعيشة المرتفع، وكلما كانت الفئة الاجتماعية أدنى كلما اعتبرت الرغبة في تحسين وضعها المادي أمراً غير أخلاقي. وهو وضع يتناقض مع الفرضية الأساسية التي ينطلق منها ضمناً المخططون والاقتصاديون، وهي أن المجتمعات جميعاً سوف تستجيب بالمزيد من الجهد الإنتاجي والإنجاز الاقتصادي إذا أعطيت الإمكانيات والموارد المالية.

والاستنتاج المنطقي هنا أن التنمية لن تكون عملية تتوالد ذاتياً من اندفاعها الخاص إلا إذا تغير النسق القيمي للمجتمع والهيكل الاجتماعي الذي يحتويه (٢٦ : ١٩٠ - ١٩٤).

وينقد بعض المفكرين بالتالي الازدواجية الثقافية القائمة بين التراث والحداثة، ويرون سبباً لها في استبعاد الثقافة التقليدية من التربية الرسمية، الأمر الذي يترتب عليه عدم تشجيع أي جهد لإيجاد علاقة جدلية خلاقة وتجديدية بين الإثنتين (١٧ : ٤١٣).

ويبدو واضحاً أن الحركة الغاندية تقف موقف النقيض لذلك، إذ تظهر تمسكها بالتراث الهندي الروحي باعتباره أداة نهضة. ولكنها ليست في مركز حاكم وإن كانت لعبت الدور الرئيسي في قيادة الحركة الوطنية قبل الاستقلال[١١]. وقد جمع فكر غاندي بين الفردية والجماهيرية في الوقت نفسه: فحركة المقاومة السلبية وغير العنيفة التي أثارها كانت حركة جماهيرية لأنها دعت إلى معتقدات أخلاقية منتشرة بين الجماهير الشعبية، وهي معتقدات تنادي بالتطهر والتسامي. وتدعو هذه المعتقدات

---

(١١) ولد غاندي في عام ١٨٦٩ في غربي الهند من أسرة منتمية إلى الطبقة الوراثية التجارية. واغتيل في عام ١٩٤٨ بعد إعلان استقلال الهند.

إلى الخلاص العام عن طريق خلاص كـل فـرد . وإن كـانـت الحركـة الجماهيرية بمعنى من المعاني تراكماً للمحاولات الفردية المجمعـة ، فلم تكن خلاصا للمجتمع عن طريق خلاص طبقة اجتماعية معينة . ومن الواضح أن هذه الحركة طابقت جزئياً حالة المجتمع الهندي في ذلك الوقت ، والذي كان فيه الانقسام والتمايز الطبقيين غير حاسمين أو غير كـاملين . وفي حين أن نهرو كان يرى التعبئة السياسية منفصلة عن الدين ، نظر غاندي إلى السياسة باعتبارها تطبيقاً للدين (٣٤ : ٤٢٩) . وقال غاندي إن الحقيقة والحرية هدفا تحقيق الذات النهائيان ، ولا يمكن أن ينموا إلا في جو من عدم العنف ، وهو بدوره لن يسود إلا في مجتمع يحصل الكل فيه على أنصبة متساوية ، الأمر الذي يقتضي أن يعمل كل فرد من أجل رفاهية الجميع (١٥ : ٦ ـ ٧) . ففي رأي غاندي أن الأنشطة غير العنيفة للنقابات (بما فيها المظاهرات والمؤتمرات السلمية . . إلخ) يمكن أن تدفع بأصحاب الشركات إلى وضع أموالهم تحت إدارة أسماها « الوصاية » ، أي تشترك فيها النقابات مع أصحاب الأموال . وفي عام ١٩٤٢ وافق غاندي على مشروع ينص على أن تُعطى الطبقة المالكة فرصة إصلاح نفسها بأن تتنازل عن ممتلكاتها ولا تحتفظ إلا بما يجعل معيشتها في مستوى الناس العاديين . وفي رأي تلاميذه أن الاشتراكية الغاندية تتحقق بالتخلص من الثروة الفائضة . وبها جعلت الغاندية تبحث عـن التـوافـق السلمـي بين القـوى المتعارضة التي أطلقها التصنيع الآتي من الغرب (١٠ : صفحات جديدة) .

وفي عام ١٩٤٠ كتب غاندي يقول : « يريد البانديت نهرو تصنيعاً لأنه يعتقد أنه سيكون خالياً من شرور الرأسمالية إذا كان هذا التصنيع اشتراكياً . ورأيي الخاص أن الشرور كامنة في التصنيع ، وأن الاشتراكية مهما كان مبلغها لا تستطيـع أن تقتلـع هـذه الشرور » . (ذكـره ١٥ : ١٢) .

ولذلك استعمل غاندي تراث الصناعات الحرفية البدائية (مثل مردن الغزل اليدوي) كسلاح في وجه الرأسمالية الغربية.

وكذلك رفض غاندي الدولة الحديثة باعتبارها أمراً أجنبياً لا يصلح للهند الزراعية. وقال إن أفضل دولة ستكون تلك التي تحكم بأقل قدر، وإن مجتمعاً معتمداً على عدم العنف لا يمكن إلا أن يكون مشكلاً من جماعات مستقرة في قرى يسودها التعاون التطوعي (١٦ : ٥٥). وفي عام ١٩٤٧ كتب غاندي وثيقة اعتبرت وصيته، ويقترح فيها على المؤتمر أن يحل نفسه كحزب سياسي ويتحول إلى «جمعية خدم الشعب». ورفض المؤتمر هذا الاقتراح، واعتبره نهرو وزملاؤه طوباوياً إذ رأوا في المصانع الضخمة وقيام لجنة تخطيط قومي رمز استقلال الهند. ولكن جمعيات مختلفة تأسست بعد ذلك بناءً على فكر غاندي هذا، ومنها «جمعية جميع الهند لخدمة الجميع» التي كونت قلب «الغاندية الثورية»، ونظمت عام ١٩٥١ حملة تطالب فيها ملاك الأراضي بأن يهبوا جانباً من أملاكهم للفلاحين الهنود. فأعطى نصف مليون مالك ٤ ملايين من الأفدنة (وإن كان أغلبها بوراً أو عليها نزاع قضائي). وفي حوالي عام ١٩٥٥ قامت هذه الجمعية بحملة أخرى استهدفت أن يسلم الملاك حقوقهم العقارية كلها للمشتركات القروية، فقبلت ٦٠٠٠ قرية تقريباً (من مجموع ٥٥٠,٠٠٠ قرية) الفكرة، وكان أغلبها فقيراً جداً. وفي عام ١٩٦٥ قامت حملة ثالثة مشابهة وافقت عليها ١٤٠,٠٠٠ قرية (٢٨ : ١٤٦ وما بعدها). ومن الواضح أن حركة الغاندية الثورية ترفض الدعوة الطبقية وأي شكل من أشكال الكفاح الطبقي اعتقاداً منها أن المصالح الحقيقية لأي فرد أو مجموعة لا يمكن أن تصطدم بمصالح باقي البشرية (٢٨ : ١٥٧)[١٢].

---

(١٢) تقول كاتبة هندية منتمية إلى هذا الإتجاه إن الطريق الهندي إلى الاشتراكية=

هذا. وتجدر الملاحظة أن هناك اتجاهين آخرين يؤكدان انتماءهما أيضاً إلى الغاندية. وهي الغاندية السياسية التي تحاول تحقيق بعض أهداف غاندي بالنشاط السياسي. والغاندية المؤسسية التي تتكون من عدد من التنظيمات التطوعية المستقلة التي تُعنى بتحقيق مظاهر معينة من وصية غاندي.

وأخيراً، فهناك الاتجاه الماركسي الذي يجد حلاً لمشكلات التراث والتنمية لا في داخل أحد قطبيها، ولكن في تغيير الهيكل الاجتماعي نفسه أولاً بإقامة الاشتراكية. إنه يرى أن الملكية الفردية والبحث عن الربح يضعان حدوداً على استخدام موارد البلاد المختلفة فيحولان دون تنميتها الاقتصادية السريعة. وإن السوق الريفي لا يستطيع أن يتسع اتساعاً سريعاً لأن علاقات الإنتاج شبه الإقطاعية ما زالت سائدة، ولأن عدداً قليلاً من التجار والمرابين والفلاحين الأغنياء لهم مركز احتكاري ويحولون جانباً كبيراً من فائض الإنتاج إلى الاستثمار غير الإنتاجي. ويعتمد هذا المنهج الفكري على ما حققته الحركات الثورية الفلاحية والعمالية في الهند من تقدم قبل الاستقلال وبعده (٤ : ٣٦٠ ـ ٣٧٠. وكذلك أنظر ٣١).

٤ ـ خاتمة

كان الحافز على هذه الدراسة أسئلة اشتد طرحها على بساط المناقشة في الفترة الأخيرة:

ـ هل هناك صراع بين متطلبات التنمية المعاصرة والتراث الحضاري؟

= يقع مكانه بجانب الاشتراكية الاسلامية والاشتراكية المسيحية (١٠ : ٩ من التمهيد).

وهل التراث الحضاري كان معوقاً لعملية التنمية؟ أم أمكن تطويع هذا التراث لمقتضيات التنمية المعاصرة؟

- هل يمكن تعقيل حضارة روحية؟
- هل صحيح أن أساس التنمية الصناعة فقط؟

وسوف نحاول الآن الإجابة على هذه الأسئلة في ضوء الدراسة السابقة المقتضبة. ولكن، بادىء ذي بدء، يحسن أن نُبدي تحفظاً هاماً، وهو أنه من الإدعاء بمكان أن يزعم كاتب هذه السطور القدرة على تقديم حلول لمشاكل هندية كبرى لا يبدو أن معظم المفكرين من أبناء شبه القارة أنفسهم قد وجدوا العلاج الشافي لها. وإنما من الطبيعي أن يجد المصري فيما علمه من تجربة الهند موضوعاً للتفكر في ضوء ما تحمله خلفيته هو من شعور بمشاكل وطنه وتراث بلاده. وما في ذهنه من مناقشات المفكرين المصريين حول شروط التنمية الناجحة وسماتها وعلاقتها بالإسلام والعروبة. ولا بأس من المقارنة عند الإمكان.

وبعد ذلك، نرى ضرورة إبداء تحفظات وملاحظات على صيغة الأسئلة ذاتها. وذلك أنها تجعل من «التراث الحضاري» المشكلة الأم كقطب في وجه القطب الآخر وهو التنمية. ويخيل إلينا أن محصول المعطيات التي جمعناها في الدراسة لا يشير إلى هذا الاتجاه. فمن الواضح أن الذي ساعد على التنمية أو أعاقها ليس التراث الحضاري في حد ذاته (بفرض وجوده نقياً ثابتاً كما تتضمنه الاسئلة)، بل محصلة مركبة من أكثر من عنصر: فعنصر عبارة عما هو مترسب الآن من التراث الفكري وما هو منبثق من الماضي المادي والاجتماعي في الهند، طبيعة ومجتمعاً، أي الأمور التي توصف في أغلب الأحيان بالمتخلف والتقليدي. وعنصر آخر

عبارة عن ناتج الصراع بين القوى المختلفة في التكوينين الاجتماعيين القديم المتبقي والجديد المستحدث وبينهما أيضاً. وهناك أيضاً عنصر ثالث يتشكل من القوى الخارجية عن الهند (ظروف السوق الدولي، توازن القوى العالمية، التدخل المباشر أو بالوساطة في الشؤون الداخلية.. إلخ.). وتكفي الإشارة هنا إلى الأعباء الدفاعية الثقيلة بعد الحربين مع الصين والباكستان، وما يسببه سباق التسلح الدولي من استقطاع النسبة العالية من المبالغ المخصصة للاستثمارات التنموية (١٣).

ويستوقفنا بعد ذلك التعبير «حضارة روحية». ويتضمن أن ثمة حضارات غير روحية أي مادية بحتة، والأغلب أن التي يضرب بها المثل في هذه الحالة هي الحضارة الغربية. وليس من شك في أن هذه الحضارة تعطي للإنجازات المادية قيماً عالية. ولكن هل هي مادية فحسب؟ نلفت النظر هنا إلى اقترانها - تاريخاً وفكراً وشعارات - بالمسيحية، وانتمائها تأصيلاً إلى الفلسفات الإغريقية، والدور الكبير الذي تلعبه أحزاب الديمقراطية المسيحية والاشتراكية المسيحية، وكذلك النقابات المسيحية والفاتيكان.. الخ. كما نلفت النظر إلى المكان الهام الذي تحتله العلاقات المادية («المعاملات») في تاريخ الحضارة الاسلامية ومكونات الفكر الإسلامي في الماضي والحاضر. أما الحضارة الهندية، فسبقت الإشارة إلى دور الزراعة فيها، والضرائب بأنواعها التي تضمنتها نظمها، وإلى أن نظام الطبقات الوراثية كان إطاراً لانتقال المهارة الحرفية والمهنية من جيل إلى جيل، وهو ما عرفته مصر أيضاً، حسب رواية هيرودوت، في إحدى

---

(١٣) قد تكون المقارنة مع مصر ممكنة لما تتحمله من أعباء عسكرية سواء دفاعاً عن مصالحها الحقة أو خدمة لبعض الأصدقاء..

الفترات. وإذا كانت الهند، وفقا لحديث بعض العلماء، منبع التصوف والرهبنة والتنسك، فلم تنتقل هذه الجوانب إلى المناطق الإسلامية فقط (في أشكال خاصة) بل وأيضاً إلى الحضارة الغربية «المادية»... فالواقع أنه ما من حضارة وجدت إلا واحتوت نظماً للإنتاج والتوزيع والاستهلاك إلى جانب نظم التفكير والتدبير والتأمل والعبادة أو التسامي الروحي. ولذلك، فما من حضارة إلا وكان في تيارها الفكري وجه عقلاني قد يقل بروزه أو يزيد في أوقات، ولكنه موجود ما دامت هناك فنون الزراعة والعمارة والحرب، وعلوم - ولو بدائية - في ميادين الفلك والطب.. إلخ إلى جانب الفلسفة واللاهوت.. ولم يسعفنا الوقت للأسف لكي نبحث في تاريخ الفكر الهندي عن وجه عقلاني، ولكننا نكاد نجزم سلفاً أننا سوف نجد - لو قمنا بذلك - بين فلاسفة الهند أشباهاً لابن سينا وابن رشد ومحمد عبده، وفي الشريعة الهندوسية قواعد قريبة من معايير القياس والمصالح المرسلة. ومن ثمة، فالأغلب أن توجد إمكانية «لتعقيل» هذه الحضارة (وهي مهمة الهنود) «بإبراز وجهها العقلاني وتنميته وتطويره» كما يقال لدينا.

فما من حضارة إلا وهي روحية ومادية معاً. ولكن الذي يمكن أن يقال إن الشكل الديني أو الأخلاقي قد يكون أوسع أو أضيق في هذه الحضارة أو تلك، وفي هذا العهد أو ذاك. فلم يكن هناك فصل - مثلاً - بين الدين المسيحي وبعض الشؤون الدنيوية قبل توما الأكويني - الذي استثنى بعض الفوائد على القروض من لعنة الربا، ولا كان عازل بين الدولة الغربية والكنيسة قبل حركة الاصلاح وتكوين الكنيسة الأنجليكانية. وأصبحت لدينا بالمثل نظرية إسلامية لفصل الدين عن الدولة منذ أن ألف الشيخ علي عبد الرازق «الإسلام وأصول الحكم»

على الأقل، كما عادت الشريعة مصدراً أساسياً للتشريع منذ صدور الدستور الأخير.

هذا. وبالعودة إلى القضية بحد ذاتها، أي قضية العلاقة بين التنمية والتراث، وهل يمكن أن تكون علاقة توافق، لا علاقة تضاد، وبأي شروط. وفي رأينا أن الأسئلة المطروحة تضع كلا من التنمية والتراث كأنهما عنصران مطلقان ثابتان. وليس الواقع هكذا في نظرنا.

فالتنمية تتضمن في حد ذاتها التغيير، ما دامت تستهدف الانتقال بالمجتمع من وضع إلى آخر أعلى (فرضاً). والتنمية أيضاً متطورة لا بد، ما دامت تتغير أهدافها وأساليبها ومناهجها من مرحلة إلى مرحلة أخرى، وقد يكون من إقليم إلى آخر، فضلاً عن اختلافها من بلد إلى آخر. ثم، وهذا هو الأهم، فالتنمية تتضمن فوراً ومنذ اللحظة الأولى ـ سواء بهذا الاسم أو بغيره ـ خياراً اجتماعياً سياسياً مسبقاً، وإن كان من الممكن أن يتغير هذا الخيار لدى موجهي التنمية خلال تجربتها إذ قد ينتقلون من موقف فكري إلى آخر نتيجة هذه التجربة[١٤]. وعلى أي حال، فليست في التنمية قضايا زيادة الإنتاج القومي ورفع متوسط دخل الفرد، وزيادة عدد التلاميذ والإكثار من المستشفيات والصحف.. إلخ فقط، ولكنها أيضاً لمصلحة مَنْ من الفئات الاجتماعية يُراد أن يتم التغيير وعلى حساب مَنْ، وطبقاً للمناهج والخطوط التي تقول بها أي مدرسة فكرية وسياسية؟

---

(١٤) لعلنا نستطيع أن نلاحظ أن عبد الناصر انتقل من الوسط إلى شيء من اليسار في المنهج التنموي بين عامي ١٩٥٢ و ١٩٥٤/١٩٥٥. وهناك شواهد على أنه عاد إلى بعض مراكزه الأولى في عامي ١٩٦٥ ـ ١٩٦٦ عندما ولى زكريا محيي الدين رئاسة الوزارة وتوقف السير بخطة خمسية.

وبالاحرى، فالتغيير في الأرقام القياسية الاقتصادية والاجتماعية يعني تغييراً ـ بهذا الحد أو ذاك ـ في الهيكل الاجتماعي الاقتصادي القائم. وقد يكون تغييراً جذرياً يقلبه رأساً على عقب أو تغييراً يصلحه بدرجة من الدرجات. وقد يكون أيضاً التغيير إلى مستوى أدنى أي بزيادة التخلف أو ما يمكن أن يسمى بالتنمية السلبية. وبطبيعة الحال، فليس شرطاً أن يكون ذلك الخيار الاجتماعي السياسي المسبق واعياً أو معلناً، وإنما قد يقوى الباحث عنه على اكتشافه من محصلة النتائج مضافة إليها مظلة التعبيرات والشعارات والعلاقات المختلفة.. إلخ.

والقطب الآخر في الإشكالية هو التراث. ومن شدة ما ضرب بعض المفكرين على وتر التراث في نغمة خاصة، جعلنا نراه أمراً محدداً ثابتاً أبدياً منذ أقدم القدم حتى اليوم. ومن هنا جاء التساؤل، أو جانب منه على الأقل: فكيف يمكن التوافق بين ذلك المفهوم المتغير والمطوِر (بالكسر) وهو التنمية، وبين ذلك الأمر الصلد وهو التراث؟

والحقيقة أن التراث ليس بذلك الجوهر الصافي دون شكل، والمطلق واللاتاريخي كما يقدمه لنا هؤلاء المفكرون [١٥]. فالبنسبة إلى الهند، سجلنا في الصفحات السابقة كم توالت عليها الشعوب الغازية التي أتت بروافد ثقافية مختلفة من حيث الإثنية والدين واللغة والهيكل الاجتماعي (وإن كانت الصبغة الغالبة على النطاق العام هي الصبغة الهندوسية). وكان تراثها ذلك يتغير كل مرة، يضاف إليه ويطرح في الوقت نفسه. ولا

---

(١٥) فيما يتعلق بالتراث العربي الإسلامي، يرجع إلى مقال الدكتور/ حسين مروة (٢٣).

يستثنى من هذا الحكم البريطاني حتى بات يقال مثلا إن الديمقراطية الليبرالية والنيابية جزء من التراث الهندي اليوم، وهي بالتأكيد لم تنشأ في الهند بل في أوروبا الغربية. وكون أن اللغة الإنكليزية ما زالت حتى اليوم لغة رسمية وقاسماً مشتركاً أعظم بين مواطني الهند ليس أمراً تقنياً فحسب، بل إنه ذو دلالة بالغة مثلما هو ذو تأثير فعال على مجموع السمات التي يوصف بها التراث الهندي الحاضر.

وسبق القول إن الدين الهندوسي قاسم مشترك كبير في التراث الهندي كما هو الآن، وكذلك الثقافة الهندوسية. ولكن، إذا كانت هذه الثقافة بدورها قد تطورت وتغيرت خلال الأجيال الماضية ـ ولا تزال ـ مستوعبة عناصر شتى من الثقافات الأخرى وتراث الآخرين، فليس هذا معناه أن توجد ثقافة هندية واحدة اليوم. فإلى جانب الثقافة، وإلى جوارها في دولة واحدة، توجد لغات متعددة وأديان شتى، وثقافات ذات ألوان وأصول كثيرة. وهذا كله هو التراث الهندي اليوم، متعدد الألوان كما كان في أحقاب طويلة من الماضي[١٦].

---

(١٦) يبدو في الوهلة الأولى أن هذا لا ينطبق على مصر. ولكنا، إذا تذكرنا النوبيين بلغاتهم الخاصة ـ وإن لم تكن مكتوبة ـ وتواجد الدينين الإسلامي والمسيحي (بما لهذا الأخير من مذاهب وطوائف)، وأصول المصريين الإثنية العديدة، وتوالي العهود الحضارية المختلفة التي مرت بها مصر منذ نشأة الحضارة فيها (من الفرعونية إلى الإغريقية الرومانية إلى العربية والمملوكية والعثمانية والأوروبية.. إلخ). أمكننا أن نلاحظ أن الأمور في مصر أيضاً ليست بالبساطة والتوحد كما جُعلنا (بضم الجيم) نعتقد (وإن كانت طبعاً أبسط وأكثر وحدة من حالة الهند). أما إذا التفتنا إلى العالم العربي، فسوف نجد تنوعاً أكبر في التراث ومكوناته.

وكذلك تحتوي الأسئلة المطروحة مفهوماً ضمنياً، وهو أنه، في حين أن التنمية تخضع لقوانين عامة تسري على كل البشر (وهي قوانين الاقتصاد السياسي والقواعد المستنتجة منه في التطبيق التخطيطي)، فإن التراث له خصوصيته الفريدة وهي خصوصية الحضارة ذاتها التي ليس لها مثل في أي حضارة أخرى لأن كل حضارة أمر خاص بنفسه. ولا نوافق على الجزء الأول من الحجة، لأن لكل تنمية قومية ناجحة خصوصيتها، وإن عملية التنمية التي تسير وفق قواعد عامة نظرية ومطلقة مآلها الفشل في الغالب[١٧]. ولكن الأهم في ذلك المنطق الضمني هو الجانب الثاني. فإذا كنا نوافق تماماً على أن للتراث الهندي خصوصيته ـ الهندية ـ إلا أن هذه الخصوصية أيضاً ليست مطلقة. ففي التراث الهندي عناصر رئيسية مشتركة مع تراث الشعوب الأخرى، مثل مبادىء الأخلاق السامية، والحفاظ على الحياة، والتضامن البشري، والطهارة الفكرية والجسدية، والتراث الاجتماعي.. إلخ. وليس هذا بعجيب، إذ أن الحضارات الهندية كانت رافداً من روافد الحضارة الإنسانية بعامة، تبادلت التأثير معها وإن بشكل بطيء أو بشكل سريع. ومع اتساع الاتصالات والمواصلات القومية والعالمية وزيادة كثافتها عن طريق الوسائل الحديثة، يزداد ويتكثف تشابك التراث الهندي مع تراث الإنسانية كلها. ولذلك، فهو ذو خصوصية نسبية إذن.

وخلاصة القول إن التراث كل ذو خصوصية نسبية اجتماعية عامة ـ وليست دينية فقط ـ ومتطورة. والملاحظ أن الأجيال المتتالية تجد نفسها

---

(١٧) أنظر فشل أغلب التجارب التنموية التي سارت على نظرية روستو الأميركية مثلاً.

على الأغلب في ظروف اجتماعية مادية متغايرة فترة بعد فترة ـ وقد يكون التغاير تقدماً أو تخلفاً ـ في نفس الوقت الذي تعتاد الناس على أن تستقي من التراث عناصر ومكونات فكرية متغايرة في معرفته والوعي منه، الأمر الذي يشير إلى احتمال كبير لوجود علاقة بين الإثنين. وإذ يثار تساؤل عن مدى إمكان أن تكون هذه العلاقة **مخططة** تخطيطاً عصرياً، فينبغي أن نقبل أن في الخلفية اعترافاً بالتاثير المتبادل بين الطرفين: الظروف الاجتماعية والتراث الشائع، الأمر الذي يعني أن التنمية تتم بناءً على خيار اجتماعي سياسي مسبق من طرف من يخطط لها من القادة ومن ينفِّذ عليهم هذا التخطيط (وقد يكون الخيار مختلفاً عند هؤلاء عن أولئك). ولكن هذا الخيار نفسه نتيجة تفاعل مركب بين عناصر عديدة. ومنها تأثير التراث وطريقة معرفته ووعيه على الدائرة الاجتماعية المحددة، ومنها فهم هذه الدائرة لمصالحها واستعدادها وقدرتها على الدفاع عنها.. إلخ، إلى جانب ظروف محيطة.. وكما أن النتيجة التي تنجم عن التنمية (بمعناها الإيجابي والسلبي أيضاً) تؤثر على هذه المصالح وعلى التشكيل الاجتماعي والسياسي لتلك الدوائر، فهي تؤثر في تغيير تأثير التراث نفسه عليها أيضاً. وهذا ما يمكن التحقق منه أيضاً من خلال تجربة الهند التاريخية في الفترة الأخيرة.

اتبع الحكم البريطاني في الهند سياسة مزدوجة من الناحية الاقتصادية الاجتماعية، وهي إيجاد قطاع رأسمالي متقدم نوعاً في ميادين محددة من الزراعة والصناعة والتجارة من جهة، والإبقاء على الأوضاع التقليدية «المتخلفة» في القطاع الباقي وهو الأعظم حجماً. ويتفق معظم الدارسين الهنود على أن النتيجة النهائية لهذه السياسية ـ أو لهذا التخطيط في أشكاله الفظة الأولى ـ كانت إشاعة الركود في شبه القارة الهندية. وفي الوقت

نفسه، عمل الحكم البريطاني على بث الثقافة الأوروبية، واللغة الإنكليزية خاصة، وكماً من التقاليد البريطانية القانونية والفكرية في دوائر محدودة من السكان الوطنيين أي على حقن الهند بشيء من التراث الحضاري الأوروبي إذا جاز لنا هذا القول (وهو تراث مرتبط عادة بالتقدم). وقد نجد هنا تناقضاً بين وجهي السياسة البريطانية المادي والفكري. ولكن الحقيقة ليست كذلك، إذ كانت عملية إعادة تثاقف الهند بالثقافة الأوروبية بغرض خدمة عملية الركود الهندي، أي بهدف أن يكون الجزء «المتأورب» من الاقتصاد والاجتماع الهنديين لصالح المستعمرين البريطانيين فقط وليس لصالح الوطنيين الهنود بعامة. ويمكن بالتالي أن نقول الآتي: إن التراث الثقافي الأوروبي (المرتبط بالتطور الرأسمالي) قد استخدمه البريطانيون في الهند من أجل الركود التقليدي (أي ضد التطور الرأسمالي في ذلك الوقت)[١٨].

ولننظر الآن إلى الجانب الآخر في نفس الفترة. فبصرف النظر عن أشكال الشعارات التي رفعتها الحركة الوطنية الهندية في نضالاتها، إلا أن اتجاهها العام ـ من ناحية الصيرورة التاريخية ـ كان إلى فتح طريق الخروج من الركود أي إقامة إمكانيات التطور والتطوير (التنمية). وإذا قدرنا أن التيار الذي كان يريد الانتقال من عصر الاستعمار إلى الاشتراكية في الهند وقتذاك كان أقلية، أدركنا أن الاتجاه الغالب لحركة مقاومة الاحتلال كان اتجاهاً برجوازياً بدرجة من الدرجات. وفي الوقت نفسه اتحدت في هذه الحركة دوائر وقطاعات ذات فكريات متباينة إلى حد ما، متأثرة بدرجات مختلفة بالتراث الأوروبي وبالتراث الهندي (المرتبط

---

(١٨) اتبع الانكليز سياسة شبيهة في مصر أيضاً (مثل سياسة دانلوب في التعليم).

بالمجتمع «التقليدي») في آن واحد، مع غلبة هذا الأخير بالنسبة إلى القيادة الغاندية وكتل الجماهير الفلاحية والحضرية الشعبية. واستخدمت الحركة الوطنية الهندية إذن التراث «التقليدي» من أجل التعبئة الجماهيرية، ومن أجل التغلب على العقبة السياسية الاجتماعية التي كانت تحول دون تطور الهند. وكأن الحركة الوطنية احتوت من هذه الناحية على ازدواج (أو تناقض بالمعنى الفلسفي) هو المقابل لما احتوته السياسة البريطانية في الهند.

انتصرت الحركة الوطنية وحصلت الهند على استقلالها. وكان اختفاء غاندي من مسرح الأحداث ذا دلالة على الانتقال إلى عصر جديد.

وفيه انفصلت دولة المسلمين - الباكستان - عن الهند. وفي ذلك الوقت، اعتبر الكثيرون هذا الانفصال خطوة رجعية، ولكن علينا ألا ننسى أن تكوّن الباكستان كان استجابة لرغبة واسعة بين المسلمين في الهند، وأن في هذا تطبيقاً لحق تقرير المصير رغم معارضة غاندي وقتذاك. ويبدو أن الآراء الخاصة بتقييم الانفصال تلونت بعد ذلك بظلال عديدة، وخاصة بعد حدوث تطورات جديدة بتكوين بنجلاديش، وفي الهند ذاتها. وإذ يعتبر تكوين الباكستان خطوة في نفس التمايز الديني في الهند، فهل يمكن القول إنها كانت عقبة في طريق التنمية أم العكس؟ نعتقد أن هذا لم يكن يتوقف على خطوة الانفصال في حد ذاتها، وإنما على القوى السياسية الاجتماعية التي دفعت إليها واستخدمتها وعلى تلك التي سارت في هذا الطريق وتطوراتها.

وسبقت الإشارة إلى أن الهند شهدت منذ استقلالها وباستمرار حركات جماهيرية واسعة، طائفية وطبقية اجتماعية. وأخذت الشكل البارز

الاضطرابات الاجتماعية المنظمة حول محاور طائفية دينية وإثنية، وإقليمية أو محلية. وفي الوقت نفسه، فقد ازدادت حدة الصراع الطبقي الداخلي بعد الاستقلال، وإن هذا الصراع هو على الأغلب مضمون وجوهر تلك الحركات التي **شكلها** طائفي أي مطابق للتراث (وقد يكون مضمونها أيضاً تراثياً، ولو جزئياً). وإذ يكوّن الصراع الطبقي أحد أركان المجتمع الحديث، فهو نتيجة طبيعية للتنمية، الأمر الذي أكدته أكثر من مرة التحالفات بين حزب المؤتمر والأحزاب العمالية الهندية. وقد تكون صياغة الصراع الطبقي في الشكل الطائفي تمريراً للأول أو تعطيلاً له كما ذكرنا في بعض ما سبق..

وبوجه من الوجوه، فقد يقال إن الصراعات الطبقية والإثنية واللغوية والدينية والطائفية (في سياق الطبقات الوراثية) قد فتتت وحدة الهند القديمة بعد الاستقلال، وإن سياسة الحكومة ـ وخاصة حكومة المؤتمر ـ انساقت في هذا الاتجاه كلما كانت تعترف بالحقوق القومية اللغوية وغيرها من المحليات في نطاق دولة الهند. والرأي الموجود إن تمتع المؤتمر بشعبيته حتى الآن يعود إلى هذه السياسة من بين ما يعود إليه. وفي الوقت نفسه، فالحقيقة إن الوحدة الهندية القديمة كانت وحدة هلامية غير متميزة الأجزاء من وجهة نظر المجتمع الحديث كما كانت تحتوي أيضاً على أشد التناقضات على جميع المستويات. أما العملية التي تمت حتى الآن، فمن الممكن أن تدرج تحت عنوان التوحيد في التعددية، وقد تكون وحدتها أشد قوة من الوحدة القديمة كما تؤكد انتصارات الهند على الباكستان حربياً ومقاومتها الناجحة في صراعها العسكري مع الصين. وفي هذه الحالة يمكن أن يقال إن التنمية طوعت التراث بقدر ما يمكن أن يقال أيضاً إن التنمية طوعت نفسها للتراث، وكان هذا وذاك وصولاً إلى مستوى أعلى

من الماضي[١٩].

وسبقت الإشارة إلى اتجاه غاندي والحركة الغاندية بعده إلى إعادة إحياء المشتركات القروية القديمة وبعض قيمها الأخلاقية، وإن هذه الحركة لقيت نجاحاً نسبياً من الناحية العملية، وإن لم تكن غيرت وجه الهند حتى الآن. ولكن لا يبدو أن النتائج الإيجابية التي سجلتها الزراعة الهندية في الفترة الأخيرة كانت بسببها، بل على نقيض ذلك. فالذي يقال إنها بسبب انتشار بعض الوسائل التقنوية الحديثة (الآلات وما أشبه) بالارتباط مع التمايز الطبقي المتزايد في الريف الهندي أساساً.

فالتراث هنا ـ كما فهمه غاندي واستخدمه ـ لم يساعد التنمية.. وعلى كل، فالحقائق التاريخية تقول إن الهند لم تعرف نظام المشتركات القروية دون دولة إلا في عصور ما قبل التاريخ على الأغلب، أي قبل الحضارة في الواقع العلمي للتعبير. وعليه، يصبح الموقف الغاندي ـ الذي كان يريد هنداً بلا دولة ـ عبارة عن تجزئة للتراث وأخذ ما يتفق مع فكرة مسبقة. فهل نسمي هذا تطويعاً للتراث؟

وإذ نتذكر الوثيقة التي كتبها غاندي قبل اغتياله بقليل واعتبرت وصيته (ورفضها المؤتمر)، ندرك أن ذلك الزعيم العظيم للحركة الوطنية الهندية قد أراد ـ عند الوصول إلى الاستقلال ـ تجميد الاقتصاد والاجتماع والسياسة الهندية، إن لم تكن العودة إلى ما قبل الحكم البريطاني أو أبعد. هذا في حين أن عهد الاستقلال في منتصف القرن العشرين كان يضع أمام

---

(١٩) طبيعي أن المناقشة لا تنتهي هنا، إذ أن ثمة رأياً ـ صريحاً أو ضمنياً ـ يرى في الوحدة القومية السياسية وحدة انضباطية شكلاً ومضموناً، فلا يوافق على اتخاذ التعددية الهندية مثلاً يحتذى.

الهند مهاما جديدة تماما من ناحية الجوهر. لقد كان غاندي يريد العودة إلى الاكتفائية الماضية وإلى الفقر المادي الصوفي كشرط للغنى الروحي، في حين أن غالبية الشعب الهندي ـ كما يبدو من الاتجاهات العامة ومن النتائج ـ كان يتوقع من الاستقلال انتقالاً إلى مستوى معيشة أعلى وإلى التحسين المادي كظرف ملازم للرخاء المعنوي أي إلى التنمية كما نفهم المصطلح منذ بدء استعماله.

ويرتبط هذا الموضوع بموقف الغاندية السلبي من الصناعة الحديثة، وهو موقف لم نرَ أنه تغلب أو حقق انجازات ملموسة في عهد الاستقلال، بل يبدو أن التصنيع والميكنة هما اللذان يتقدمان. وقد تثير هذه النقطة في الذهن ما نعرفه من اتجاه الصين الشعبية في فترة من الفترات إلى تحبيذ الصناعات المحلية. ويخيل إلينا أنه لم يستمر بهذه القوة بعد ذلك. وعلى كل، فلا نظن أن قضية التنمية يمكن أن تثار على شكل كل تنمية بالصناعة فقط أم بالزراعة فقط، إذ أن العملية التنموية تتوقف على ظروف موارد البلد في كل فترة من الفترات، وعلى الإمكانيات المتوفرة في لحظة البدء والانتهاء لكل خطة خمسية أو عشرية.. إلخ. والمشكلة الحقيقية هي تعبئة الموارد المادية والبشرية وكيف تبدأ وكيف تستمر وتتصاعد هذه التعبئة. وقد تكون خطوة التعاون البسيط في الزراعة هي نقطة الانطلاق إذا كانت بعض قواعد التصنيع غير متوافرة.. ولكن ـ على أي حال ـ يبدو لنا أن الاستخدام الأفضل للموارد بالانتقال إلى الإنتاج الواسع (بالميكنة ورفع تقسيم العمل الاجتماعي إلى مستوى أعلى) خطوة ضرورية لزيادة المدخر القومي والتراكم.. وهنا تلعب التعبئة السياسية والفكرية الدور الرئيسي، وهو دور أشد فعالية في التنمية من تقنية الخيار الصناعي أو الزراعي.

ونهاية، لعلنا نستطيع تلخيص رأينا ـ ونعتقد أن تجربة الهند تؤيده ـ في أن التنمية بشمولها تقتضي عملية مزدوجة: منها إدراك التراث ووعيه بمعنى إخضاع التراث للنقد وفرز ما كان مرتبطاً بالظروف الماضية عما يمكن أن يرتبط بالحاضر. وإذا كان التراث ليس لا شيء في الحاضر، فهو جزء منه وليس كل الحاضر. والمطلوب هو إنتاج معرفة معينة للتراث بحيث تستطيع هذه المعرفة أن تُعطي الشعب مفاهيم عصرية ذات طبيعة وطنية (قومية) تساعده على التعبئة لرد التحدي.

ولكن ثمة الناحية الأخرى من الازدواج، وهي أنه من المؤكد أن عملية التنمية لا يمكن أن تكون فعالة ناجحة، أي قادرة على تعبئة الشعب لتنفيذها، إلا إذا اتخذ فكرها شكلاً وطنياً (قومياً) وتبنت الفكر التراثي في تشكيله المعاصر.

يونيو ١٩٨٤

المراجع

1 - R.D. AGRWAL: **«Economic Aspects of Welfare State in India»,** Chaitanya Publish ng House, Allababad, 1967.

2 - HORACE ALEXANDER: **New Citizens of India»,** London, Oxford Univ. Press, 1951.

3 - Amiya Kumar BAGGHI: «European and indian Entre - preneurship in India, 1900 - 1930». **In:** E. LEACH and S.M. MUKHERJEE: **«Elites in South Asia»,** Cambridge, Univ. Press, 1970, p.p. 223 - 256.

4 - Charles BETTELHEIM: **India Independent»,** London, Mac-gibbon, 1968.

5 - Khishan BHATIA: **«The Ordeal of Nationhood»,** Nwe York, Atheneum. 1971.

6 - **Bernard S. COHN: «The Social Anthropology of a Civilization»,** New jersey, Prentice - Hall, 1971.

7 - Jyotirindra DAS GUPTA: **«Language Conflict and National Development»,** Berkeley, Univ. of California Press, 1970.

8 - Louis DUMONT and D. POCOCK: **«Contributions to Indian Sociology»,** No. II, Paris, Mouton & Co., 1958.

9 - Francine R. FRANKEL: **«India's Political Economy, 1947 - 1977 (The Gradual Revolution),** Princeton, Princeton Univ. Press, 1978.

10 - Kamala GADRE: **«Indian Way to Socialism»,** New Delhi, Associated Publishing House, 1966.

11 - Madan Lal GOEL: **«Political Participation in a Developing Nation: India»,** New York, Asia Publishing House, 1975.

12 - K. ISHWARAN: **«A Populistic Community and Moder-nization in India»,** Leiden, E.J. Brill, 1977.

13 - Barbara R. JOSHI: «Whose law, whose order; Untouchables», social vilence and the state in India, **Asian Survey,** Vol. XXII, No. 7 - July 1982, pp. 676 - 687.

14 - P.S. JOSHI, M.R. WADHWANI, J.V. PRADHAM: **Ancient Indian History, Civilization and Culture»,** Delhi, S. Chand & Co., 1968.

15 - Detlef KANTOWSKY: **Gandhi - Coming Back from West to East?,** IFDA dossier 39, January / February 1984, P.P. 3 - 14.

16 - Nagapattinam KASI: «Panchayati Raj and Rural Development», **Developpement et Civilisations,** No. 29, Mars 1976, P.P. 50 - 65.

17 - **Richard LANNOY: «The Speaking Tree: A Study of Indian Culture and Society»,** London, Oxford University Press, 1971.

18 - John P. LEWIS: **«Quiet Crisis in India»,** Washington (D.C.), The Brooking Institution, 1962.

19 - Charles P. LOOMIS & Zona K. LOOMIS: **«Socio - Economic Change in India»,** New Delhi, Affiliated East - West Press pvt. Ltd., 1969.

20 - Wilfred MALENBAUM: **«Prospects for Indian Development»,** London, George Allen & Unwin Ltd., 1962.

21 - Dwaine MARWICK: «Recruitment Patterns of Campaign Activities in India». **In:** H. EULAU and M.M CZUDNOWSKI: **«Elite Recruitment in Democratic Politics».** New York, Sage, 1976, P.P. 133 - 162.

22 - Barry H. MICHIE: «The transformation of agrarian patronclient relations: illustrations From India», **American Ethhologist,** Vol. 8, No. 1, Feb. 1981, P.P. 21 - 40.

23 - Hussein MROUE: «La place du patrimoine islamique dans la pensée contemporaine», **La Pensée** (Paris), No. 229, p.p. 51 - 61.

24 - Ramkrishna MUKERJEE: **The Sociologist and Social Change in India Today»**, New Delhi, Prentice - Hall of India, 1965.

25 - Dhurjati Prasad MUKERJI: **«Sociology of Indian Culture»**, Rawat Publications, Jaipur, 1979.

26 - E. Wayne NAFZIGER: **«Class, Caste and Entrepreneurship»**. Honolulu, East - West Center of the University Press of Hawii, 1978.

27 - Kusum NAIR: **«Blossoms in the Dust: The Human Factor in Indian Development»**, New York, Frederik Praeger, 1962.

28 - Walter C. NEALE «Community development in India: Progress or Rip - Off? - **Asian Survey**, Vol. XXIII, No. II, November 1933, p.p. 1209 - 1219.

29 - Geoffrey OSTERGAARD: **«Indian Anarchism: The Sarvodaya movement»**. **In:** D.E. APTER and J. JOLL, **ed.: «Anarchism Today»**, London, Macmillan, 1971, p.p. 145 - 163.

30 - R. PENNANT - REA: «India: Treadmill or Take - off? A Survey», **The Economist**, **March 28, 1981, P.P. 7 - 48.**

31 - **TAPAN RAVCHAUDHURI AND Irfan HABIB, ed: «The Cambridge Economic History of India»**, Vol. 1, Cambridge University Press, Cambridge, 1982.

32 - Anupam SEN: **The State, Industrialization and Class Formations in India»**, London, Routledge & Kegan Paul, 1982.

33 - A.B. SHAH and C.R.M. RAO: **«Tradition and Modernity in India»**, Bombay, Manaktalas, 1961.

34 - Ram Sharan SHARMA, **«Light on Early Indian Society and Economy»**, Bombay, Manaktalas, 1966.

35 - M.N. SRINIVAS: «Changing Institutions and Values in Modern India». **In:** T.K.N. UNNITHAN **etall., ed: «Towards a Sociology of Culture in India»**, New Delhi, prentice Hall of India Ltd., 1965, p.p. 427 - 438.

36 - M.N. SRINIVAS: **«Social Change in Modern India».** Berkeley and los Angeles, University of California PRESS, 1967.

37 - Myron WEINER: **«The Politics of Scarcity»,** Chicago, The University of Chicago Press, 1962.

(٣٨) - همايون كبير: «التراث الهندي» بمباي، مجلس الهند للروابط الثقافية ١٩٥٥.

التنمية والهوية
والثقافة الوطنية (*)

ليست السطور التالية أطروحة تتقدم بنظرية أو تحاول إثباتها. بل هي أقرب إلى مجموعة من التأملات والملاحظات حول علاقة الشكل بالمضمون في قضية التنمية التي تسعى بلدان العالم الثالث إلى حلها. والعادة أن تشير لفظة التنمية إلى مضامين اقتصادية أساساً أو اجتماعية اقتصادية.

ونود هنا أن نناقش الآتي: هل التنمية - بمضمونها الاقتصادي - مستقلة عن الشكل الثقافي الذي تتم محاولة تحقيقها فيه، أم من الضروري أن يستجيب هذا الشكل لشروط معينة؟ ويأتي مع هذا السؤال سؤال آخر هو: هل الثقافة الوطنية - في هذه الحالة - شكل فقط للتنمية أم مضمون أيضاً، وما هو هذا المضمون؟

ولا ندعي أن مقالنا يقدم الرد الكامل الوافي على هذين السؤالين، وكل ما نرجوه أن نفتح المناقشة أملاً في الوصول إلى تفكير جماعي في الموضوع.

(*) نشر في **مجلة دراسات عربية** (بيروت)، ع ٥، س ٢٢، مارس ١٩٨٦، ص ص ٤٣ - ٥٤.

١ ـ الوجه الثقافي للسيطرة الإمبريالية الاقتصادية

منذ بداية السبعينات، ازداد الانتباه في البلاد العربية إلى الغزو الثقافي الإمبريالي، وخاصة في مجالات الإعلام والتعليم والدراسة الجامعية والبحث العلمي والتوجيه السياسي. وبعد التوقيع على اتفاقيات كامب ديفيد وعمليات تطبيع العلاقات بين مصر واسرائيل، تركز جانب من ذلك الانتباه على الضغوط الهادفة إلى الاجتياح الثقافي الصهيوني بشكل خاص.

إن التقنوية (التكنولوجيا) ثقافة إذا أخذنا هذا اللفظ بمعناه الواسع والجامع بين الثقافة المادية والمعنوية. وفي السنوات الأخيرة، جعلت بعض الدراسات تُلقي أضواء على الثقافة التي يتم استيرادها مع التقنوية الأجنبية لأن الأولى لا بد ملازمة للثانية. فاستعمال آلة معينة، والقدرة على صيانتها والتحكم في إنتاجها بحيث يخضع للمواصفات التي صممت الآلة لها، هي **كلها أمور لا تقتضي فقط مستوى محدداً من التعلم والمعرفة في فروع التخصص، بل تتطلب أيضاً ـ قبل ذلك ومعه ـ أن يحمل المرء المتعامل مع الآلة مجموعة من الأفكار والقيم التي تنتمي إلى المناخ الفكري الثقافي المحيط بتلك الآلة** أصلاً [١]. وكمثال على ضرورة التوافق بين التقنوية والثقافة، يسجل التاريخ المصري أن حركة عمالية قامت خلال الثلث الأول لهذا القرن،

---

(١) أنظر:

Thomas R. De Gregori: «Technology and Economic Dependency: An Institutional Assessment»,

(التقنوية والتبعية الاقتصادية: تقويم مؤسسي).

Journal of Economic Issues, Vol. XII, No. 2, June 1958, pp. 467 476.

ضد استعمال الآلات المتقدمة في بعض الصناعات (السجائر، الغزل والنسيج). وما زال موضوع استعمال الآلات المتقدمة في بعض ميادين الانتاج بالبلدان النامية يشكل مسألة لا يمكن حسمها بقرار إداري بسيط ودون أخذ استعداد بيئة التشغيل الاجتماعية والفكرية في الحسبان، وإلا تضمنت النتائج على استعمال تلك الآلة المتقدمة نواحي سلبية قد تصل إلى درجة إلغاء فائدتها تماماً.

وفي أحوال عديدة، لا تظهر النتائج السلبية على استيراد التقنوية الأجنبية ظهوراً مباشراً وفورياً على نطاق الوحدات المنتجة نفسها فقط. وإنما قد تكون هذه النتائج غير مباشرة، يتشبع بها المجتمع النامي كله. ومن هنا شرع الحديث عن التشويه الثقافي المترتب على استيراد التقنوية. ففي مقال كتبه الدكتور جلال أمين[٢]، يلفت النظر إلى أن ثمة أنواعاً من السلع الغربية لا يمكن أن يتم الاستمتاع بها إلا في ظل انتشار أنماط القيم الاجتماعية الخاصة بها بالمجتمع الغربي ولذلك، فالدعاية لتلك الأنماط تحت شعارات التنمية واللحاق بالغرب، إنما تهدف إلى التكييف الثقافي لفئات اجتماعية تمثل سوقاً محتملاً لاستهلاك المنتجات الغربية. ومن هذه القيم روح التنافس ـ لا التعاون والتضامن ـ بين الأفراد. وكذلك الميل إلى إعطاء أهمية للتغيير المستمر الذي يطابق تغيير أنماط السلع الاستهلاكية واستخدام وسائل المواصلات المفرطة في السرعة إلخ.

وليس من الصعب أن نتكشف في هذه القيم المشوهة سلاحاً لتقسيم الصفوف الداخلية وتفتيتها، وعملية مستمرة لإفقاد التوازن والاتزان

---

(٢) د. جلال أمين: «تنمية.. أم تبعية اقتصادية وثقافية؟». **مصر المعاصرة**، السنة ٦٧، العدد ٣٦٦، أكتوبر ١٩٧٦، ص ص ٥ ـ ٢٦.

الاجتماعي والسياسي، وقد تبدو هذه العملية كخطط تآمرية أحياناً، رغم أن أغلبها نتيجة تلقائية و « طبيعية » للتركيب الرأسمالي في البلدان المتقدمة، وهو ذلك التركيب الذي يسعى باستمرار، إلى فتح أسواق جديدة أو ضمان تلك التي في دائرة نفوذه.

وبالإضافة إلى هذه العمليات التي تتم على نطاق واسع وبشكل يمكن أن نسميه ذرياً، فهناك تأثيرات ثقافية مباشرة ومحددة عن طريق التدريب على مهارات العمل والإدارة، وعن طريق الإعلان والإعلام المبنيين على العلوم النفسية الاجتماعية، والتوجيهات السياسية التي تتخفى داخل أشكال التسلية « الخفيفة »، أو الرياضة والفن. وهي جميعاً من ملازمات استيراد التقنوية المتقدمة الغربية، وتتدفق على البلدان النامية قبل وصول السلع المحددة وأثناءه وبعده. ولا غرو أن هذه الوسائل تزداد قوة وتكييفاً كلما تضخمت رؤوس الأموال وتضخمت الدولة التي تساندها، مثلما هي الحال مع الشركات العابرة القومية [٣].

ولنا في تاريخ مصر الحديث شاهد على ما نقوله. فمنذ منتصف الستينات تقريباً، تسربت النظريات الأميركية عن مراحل التنمية (روستو) إلى القيادات السياسية والاقتصادية المصرية، ثم صاحبتها المبادىء الإدارية التي تدرس في المعاهد المتخصصة بجامعات الولايات المتحدة. وأصبحت هذه وتلك النماذج النمطية للمثل الأعلى في الكفاءة

---

(٣) أنظر: يرجي. سيشليك: « التأثيرات الثقافية لأنشطة الشركات عبر القومية في الدول الأقل نماءً ».
التنمية والتقدم الاجتماعي الاقتصادي، ٣ / ١٩٨٠، ص ص ٢٤ - ٣٥

والإنتاج في نظر المديرين والوزراء، في نفس الوقت الذي كانت تُلغى فيه عملية التخطيط المركزي للاقتصاد، ويدفع بالتنظيمات النقابية إلى التبرع بيوم عمل مجاني فداء للتنمية. وكلما كانت هذه المدفعية الثقيلة تصيب القطاع العام بالخسائر والصعاب، كلما ارتفعت الضغوط لتحجيمه وفتح الأبواب أمام القطاع الخاص باسم البقاء للأصلح. وصارت الأذهان معدة لقبول شروط صندوق النقد الدولي والبنك الدولي والقاضية بفتح السوق المصري للغزو السلعي والمالي الغربي وما يصاحب ذلك من أزمة تضخمية وركود إنتاجي. وتم هذا تحت شعارات العلم والتحديث والاقتداء بمنجزات الإنتاجية الأميركية و.. حلف الأطلنطي.

٢ ـ الصراع من أجل التحرر والتقدم على الجبهة الفكرية الثقافية

إن التجارب التي مرت بها بلدان العالم الثالث ـ ولا تزال ـ تبين إذن أن النضال من أجل الاستقلال وإنشاء الهياكل المتطورة للحياة الاقتصادية أمر لا يمكن أن يقف عند حدود الإجراءات التنظيمية للنشاطات مثل فرض قيود على الاستيراد، والهيمنة على قطاع المال، وبناء صناعة الدولة، والتقيد بخطة مرسومة بإتقان إلخ.. فهذه العمليات، وكلّ إجراء من إجراءاتها، بل مجرد الإعداد البحثي لها، يتم وسط معركة حامية الوطيس في الميدان الفكري والثقافي، وفي مواجهة الجبهة الداخلية الرجعية المتحدة مع الإمبريالية. والهزيمة فيها لقوى التقدم الوطني معناها بالضرورة شل القدرة على تحقيق الإنجاز الاقتصادي التقنوي المستهدف.

وكنا في مصر ـ من الثلاثينات إلى الخمسينات لهذا القرن ـ نعتقد أن قوى التقدم الوطني كاسبة لا محالة هذه المعركة لمجرد أنها طليعية وتعتمد على الفئات والطبقات الاجتماعية المندمجة عملاً وفكراً مع التقنوية الأكثر

حداثة والأشد إنتاجية، ونظراً لأن المصير « الطبيعي » لها أن تتسع وتحل محل التقنوية المتخلفة. وكان هذا يتضمن أن التنمية صيرورة حتمية، الأمر الذي ثبت خطأه خاصة في العقدين الأخيرين، إذ بدت التنمية في البلدان « النامية » ذات صعاب وتواجه تعقيداً وعراقيل تزداد شدة يوماً عن يوم.

ذلك أن مصالح مختلفة المنابع قد تلاقت لكي تشوه التطور الاقتصادي للعديد من بلدان العالم الثالث، بحيث يبقى القطاع المتخلف (بشتى المعايير) قائماً وغالباً، بل هو ضروري للطبقات ذات المصلحة في التبعية، لأن استمرار وجوده على هذا الشكل يحافظ على الضعف العام لاقتصاد البلد النامي أمام الرأسمال الكبير المحلي والاحتكاري الأجنبي. وفي حين أن تاريخ الرأسمالية الغربية يتميز بسحق المنتجين الصغار عملاً على تقوية النظام بأنقى صوره، نجد الدراسات الأميركية في مصر مثلاً تتجه نحو صيانة هذه الفئة الاجتماعية لأنها فريسة سهلة للمصارف الكبرى والمنافسة الأجنبية، فضلاً عما يمكن أن تمثله في نظر المفكرين الاستعماريين الجدد من سد في وجه ثورية الطبقة العمالية الصناعية.

ويترتب على ازدواجية الاقتصاد في البلد النامي ازدواجية اجتماعية: أي أن تظل محصورة الفئات والطبقات المرتبطة بالقوى الإنتاجية العالية، وأن تبقى غالبة تلك المرتبطة بالتقنوية المتخلفة، الأمر الذي يقلل من دور الأولى ونفوذها على الثانية. كما يترتب أيضاً على ذلك الوضع الاقتصادي والاجتماعي المتخلف وجود البيئة المناسبة لازدواجية الثقافة: نسبة عالية من الأميين لا يكادون يتأثرون بوسائل الإعلام المقروءة بل والمرئية كذلك إلى حد كبير، وانفصام في أشكال التعبير بين اللغة الفصحى واللغة الدارجة، لهجات قبائلية ولغات إثنية عديدة مقابل سيادة لغة أجنبية في

الأوساط المتعلمة وأجهزة الحكم، بل وانفصام في المنطق والبناء المفاهيمي وسلم القيم.

وكان من الممكن أن يصبح التنوع الثقافي مصدر ثراء للشخصية الثقافية القومية في حالة التنمية المتسقة المنسجمة؛ وأما في أحوال السيطرة الامبريالية. ووجود نظم تسلطية تعتمد على تأييد أقلية من الأقليات بأشكالها. فإن التضارب بين العناصر المكونة للبناء الثقافي يشتغل لصالح المزيد من التخلف والمزيد من عرقلة التنمية.

ولا يتضمن ما نقول أن الجانب الثقافي «المحدث» يقف دائماً مع التنمية والتقدم. وأن الجانب الثقافي «التقليدي» يشكل الترسانة الفكرية للرجعية والاستعمار الجديد بصورة مستمرة. بل هناك من الأحداث والظواهر ما يبين أن العكس قد وقع وما زال ممكناً أن يقع: ففي العديد من البلدان المستعمرة كانت الثقافة الحديثة التي يحملها التعليم الأوروبي للأهالي عاملاً لمسخ هويتهم المتمايزة، في حين كانت المدارس التقليدية وتلك التي يتم فيها حفظ الكتب المقدسة بؤراً للتحصين المعنوي ضد الغزو الثقافي (وتشكل بلدان شمال أفريقيا مثالاً بارزاً لذلك).

وكانت سياسة شاه إيران السابق «التحديثية» في الاقتصاد والاجتماع والأخلاق سنداً لاحتكارات النفط والسلاح الإمبريالية، في حين أن الحركة الدينية الشيعية لعبت الدور الأكبر في الثورة التي هزمت غطرسة واشنطن.

ففي هذه الأحوال، كانت أشكال من الثقافة الوطنية والتقليدية الشعبية حماية للهوية القومية والكيان الشعبي، وعنصر توحيد الصفوف ضد الإمبريالية ومن أجل النهضة الاقتصادية الاجتماعية. وذلك لأنه رغم

محدودية الطبقة العمالية وضيق نفوذها الثوري في أغلب البلدان النامية، إلا أن كتلة الجماهير الشعبية والكادحة الواسعة تحتفظ بإمكانيات وطاقات ثورية ضخمة، وتجعل من مقولات الثقافة الوطنية الشعبية أشكالاً وقنوات لتعبيراتها. وقد تيقظ مفكرو الإمبريالية لهذا الخطر، إذ يقول أحدهم:

« إن لم يتم تحويل هذا الهيكل المؤسس التقليدي تحويلاً من أساسه، فلن تقوى أميركا اللاتينية على التطور بوتيرة مرضية (..) (وسوف ينجم عن ذلك) فشل التجمعات التقليدية والنجاح النسبي « للحركات الشعبانية » المغروسة في أعمق سكان الريف والتي تمزج بصورة مذهلة بين الوطنية والإصلاحية الاشتراكية والمركزية التسلطية »[٤].

والحق إن الثقافة الوطنية الشعبية، مع ما فيها من النواقص ـ وسوف نعود إليها بعد قليل ـ إلا أنها تحتوي على خلاصة حكمة أجيال متتالية عكست فيها تجاربها وجعلتها محوراً لنوع من الدفاع الذاتي[٥]. في حين أن رأسمالية اليوم المتحضرة تقدم إنجازاتها المادية على أرضية عامة من الفلسفة

---

(٤) Claudjo Veliz: **Obstacles to Change in Latin America,**
(عقبات أمام التغيير في أميركا اللاتينية).

London, Oxford University Press, 1965, P. 1.

(٥) ازدياد الاهتمام بالأبعاد المعنوية والثقافية ـ الدينية للتنمية والتغيير في الأوساط الثقافية الدولية. أيضاً. أنظر في مجلة
Development. Vol. XXI, no, 1, 1979 / 1

G. Gunatilleke: «The Interior Dimension», PP. 4 - 7. (البعد الداخلي)
C.Z. Florez: «Participation - Si!», PP. 8 - 12. (نعم للمشاركة)
حيث يقدم الكاتبان آراء شبيهة لما نقلناه عن الدكتور جلال أمين.

الساقطة والتحلل الفكري والأخلاقي: مع الانفتاح الذي أنشأته في مصر مصانع الكوكاكولا والهامبورجير المجمد وبفضل مناخه. وردت الأغذية الفاسدة التي سممت مئات التلاميذ، ومشاريع تخريب الآثار الفرعونية، وتحويل البلاد إلى مزبلة النفايات النووية الأوروبية، وتربع على قمة المجتمع مليونيرات جدد كونوا ثرواتهم من ممارسة النصب وسرقة الأموال العامة بالمشاركة مع القتلة المحترفين وتجار المخدرات والرقيق الأبيض ومزيفي الانتخابات النيابية. وكانت هذه النتائج الملازمة لغرق مصر بموجات معاجين الزينة الأميركية والعطور الفرنسية والماكينات والثلاجات الضخمة وأفلام رعاة البقر والجنس إلخ، تلك الأمور المصاحبة لاستيراد التقنوية الحديثة بدعوى أن «الافتقار إلى المقاولين يضيق تدفق الاستحداث التقنوي». وفي نفس الوقت الذي تهدد أميركا العالم بالفناء النووي، ينشر مفكروها الكبار فلسفة اليأس من قيمة الحياة ويقرظون عبادة الأشجار والأحجار [٧]، قائلين عن مجتمعهم إن الشيطان، روح التقنوية، قد استولى عليه [٨].

---

(٦) M. Simmons: **Technology and Education,** PP. 49.

(التقوية والتربية).

(٧) William Barrett: The illusion of Technique, a Search for Meaning in a **Technological Civilizaion,** New york, Doubleday, 1978, PP. 359 FF.

(وهم التقنية: البحث عن المعنى في حضارة تقنوية).

(٨) Robert H. Hamill: Plenty and Trouble. The inpact of Technology **on People,** Nashville (ton), Abington Press, 1971, PP. 168 FF.

(الوفرة والاضطراب: تأثير التقنوية على الناس).

وهكذا نجد أنفسنا ـ في أغلب بلدان العالم الثالث ـ أمام ازدواجية ثقافية تتجدد عناصرها ويبدو أن تناقضاتها لا حل لها. فإن إنشاء اقتصاد مستقل ومتقدم يتطلب حداً أدنى من التوافق مع المجتمع كله، الأمر الذي يقتضي بالضرورة محو الأمية مثلاً، ويستلزم هذا بدوره أن يكون التعليم قريباً في شكله وجوهره من مفاهيم الطبقات الكادحة ولغتها واهتماماتها، وأن تكون الثقافة الجادة في متناول إمكانياتها، وإلا عاد من تُمحى أميته إلى السقوط فيها بعد قليل. وهذا ما تسجله الإحصائيات في مصر بالفعل، حيث تظل نسبة الأمية فيها ثابتة منذ عقدين أو ثلاثة على ما يقرب من ٧٠ ٪، الأمر الذي يشكل عقبة ضخمة في سبيل الارتفاع بالمستوى التقنوي للإنتاج وبمستوى المعيشة أيضاً.

وقد صاحبت كل محاولة واعية للتنمية المستقلة والمتحررة في مصر جهود ومعارك من أجل استخدام أوسع للغة الدارجة في الخطابة والكتابة، ومن أجل إعطاء التعليم مضموناً ديمقراطياً وطنياً، وإيجاد أشكال الثقافة الجماهيرية التي تساعد على التعبئة والتنظيم الواسعين. هذا في حين أن فترات التراجع والتبعية الاقتصادية كانت تلازمها الحملات على اللغة الدارجة، ونشر القيم المحبذة للخرافات، والدعوة إلى نظرية العلم للعلم وفرض النظام الاستبدادية في المؤسسات التعليمية والرقابة التحكمية على الهيئات والأنشطة الثقافية، والعمل على قصر الاستفادة بثمار الفكر على الصفوة الغنية.

٣ ـ الثقافة الوطنية: في شكل حركة التحرر ومضمونها

يتفق عدد متزايد من الباحثين على أن ثمة علاقة وثيقة وترابطاً شديداً بين مستوى القوى الإنتاجية في بلد ما وبين أوضاعه الاجتماعية والثقافية

العامة. والواقع أن القوى الإنتاجية عبارة عن أحد المكوّنـين لما يسمى بنمط الانتاج (حيث أن مكونه الثاني هو علاقات الإنتاج)، وهو الذي يشكل أساس النشاط الاقتصـادي والاجتماعـي كلـه. وبهذا تفسر عـادة صعوبة إدخال التقنويات الحديثة في بلدان العالم الثالث، نظراً للوحدة العضوية التي تربط بين شتى مكونات أجزاء المجتمع عموماً والتي لا تتفق مع سيادة تلك التقنويات. ولذلك تقدم اقتراحات بديلة مختلفة بهذا الشأن، ومنها البدء بتركيز التقنوية المتقدمة في بعض المجالات الأساسية التي تتخذ ركيزة لعملية التراكم، ومنها الاكتفاء بالأخذ بما يسمى بالتقنوية الوسيطة، وهي أكثر تقدماً من التقليـديـة وإنما أقـرب إلى إمكـانيـات التطبيـق العملي مـن تلـك المنتشرة في البلـدان المتقـدمـة صنـاعيـاً. ومـن الاقتراحات البديلة أيضاً أو الإضافية، العمل على تعبئة الإنتاج الصغير والمتوسط القائمين فعلاً، وإعـادة تنظيمهـا على أشكـال تعـاونيـة رفعـاً للإنتاجية وتحسيناً لاستغلال الموارد المتاحة إلخ..

والعادة أن ينطلق الباحثون من خبرة البلدان المتقدمة في نصف القرن الأخير، وخاصة في الاتحاد السوفياتي أو الولايات المتحدة الأميركية، تلك الخبرة التي تتلخص في أن نسبة عالية جداً (تقرب من ٩٠ ٪) من زيادة الإنتاجية فيها عادت إلى التقدم التقنوي وارتفاع المستوى التعليمي والتقدم المعرفي[٩]. ومما يزيد هذه المعلومات ضغطاً على التفكير في العالم الثالث، ما نلاحظه من دور الثورة العلمية والتقنوية منذ الخمسينات في

---

(٩) أنظر: **E. Mansfield: The Economics of Technological Change**
(اقتصاديات التغيير التقنوي).

London, Longmans Green & co., 1969.

اقتصاديات البلدان المتقدمة وقوتها العسكرية أيضاً. ولذلك، صار العديد في البلاد العربية يركزون اهتمامهم بالتنمية على إيجاد الوسائل التي تدفع بالتربية العلمية والبحث العلمي والتقنوي إلى مستويات قريبة من تلك السائدة في أوروبا وأميركا (١٠). وأصبح الجزء الأكبر من البرامج التي يقترحونها حلاً لصعاب التنمية يتكون من مطالب وتطلعات العلماء والتقنيين في الحصول على نصيب أكبر من ميزانية الدولة، وأن يتولوا الدور الحاسم في التوجيه السياسي الأعلى في البلد (١١).

وإننا، بالطبع، لا ننكر على العلم دوره في التقدم التقنوي. ولكننا نعتقد أن ثمة من الأدلة على أنه ليس الدور الوحيد، وأن جانباً كبيراً من هذا التقدم يعود إلى الاستحداث في العمليات الإنتاجية، أي إلى إيجاد التحسينات الداخلية والتعديلات في العمليات الإنتاجية القائمة. وتنبثق هذه التحسينات والتعديلات بدورها مما يمكن أن نسميه «التعلم من خلال العمل أو الإنتاج» (١٢) وإذا كان التناول العلمي النظري هو الأساس الأكبر للتقدم التقنوي في البلاد المتقدمة اليوم، فإن التناول الاختباري كان العامل الأعظم بها طوال التاريخ الماضي حتى نهاية القرن التاسع

---

(١٠) انظر: فلاح سعيد جبر: **«مشاكل نقل التكنولوجيا - نظرة إلى واقع الوطن العربي»**. بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩.

(١١) انظر مثلاً: د. حازم الببلاوي: **«المجتمع التكنولوجي الحديث»**. القاهرة، مطبعة أطلس، ١٩٧٢، ص ص ٨٠ / ٨١.

(١٢) P.A. David: **Technical Choice, innovation and Economic Grouth,**

(الاختيار التقني، الاستحداث والنمو الاقتصادي)

London, Cambridge Uni. Press, 1975., PP 92 FF.

عشر [١٣]، ومن الواضح أنه ما زال فعالاً، وإن كان بدرجة أقل. والحق أنه لم يوجد ـ والأغلب أنه لن يوجد أبداً ـ فصل قاطع وتام بين الفنون والحرف والتقنوية والعلم كل عن الآخر [١٤]، الأمر الذي يوضح أن الفنيين والعمال المتخصصين والمهرة عنصر لا غنى عنه في التنمية الاقتصادية، ليس فقط على مستوى تشغيل الآلات والتنفيذ العملي لاختراعات العلماء، بل وأيضاً في صيرورة التقدم التقنوي ذاته. إن العلماء يشكلون فئة اجتماعية قليلة العدد، وخاصة في الدول النامية، ولكن العمال المتخصصين والمهرة ليسوا كذلك بطبيعة الحال. وإذا لاحظنا أن القطاع الإنتاجي التقليدي في أغلب البلدان النامية قطاع واسع جداً، وقد تعمل فيه أغلبية من الأجراء، وأن عملهم يتطلب حداً عالياً نسبياً من المهارة اليدوية و « الفن »، لأدركنا أن تحفيز هؤلاء كعامل خلاق في التنمية يتطلب في الحقيقة عملية تعبئة جماهيرية عريضة، الأمر الذي يثير قضية الثقافة الوطنية والشعبية مرة أخرى.

فالذين لا يرون محركاً للتنمية إلا بالعلماء والصفوة، يعبرون عن فكرهم بالتأكيد على أن « الحضارة الغربية هي منتهى نمو الرشد الإنساني » [١٥]، وأن التقدم هو ثمرة ما تحققه قيادة ملهمة مع « شعب

---

(١٣) W. Beranek, JR. and Gustav Ranis, **ed.: Science, Technolgy and Economic Development - A Historical Comparative Study, New York, Praeger, 1978.**

(العلم، التقنوية والتنمية الاقتصادية: دراسة تاريخية مقارنة).

(١٤) Sir James Taylor: **The Scientific Community**, Oxford, Oxford University Press, 1973, P. 3.

(المجتمع العلمي).

(١٥) I.I. Ibraham: «The Quest for Scientific Culture in Modern Egypt», (in = C. Nader and A. B. ZAHLAN, ed.: **Science and Technology in**

يرزح في أغلال التخلف المرعب»[16]. أما إذا حاولنا استيعاب تجاربنا السابقة، لا نطلقنا من الحقيقة أن الجماهير الشعبية هي صانعة التقدم في نهاية الأمر، وأن البلدان النامية لا تستطيع أن توجد ما توازن به الشركات العابرة القومية ذات القوة المهولة في الاختراع العلمي والتقنوي إلا بالصفوف المتراصة، بالعدد الكبير من الأفراد والجماعات المندفعة ذاتياً، لا طبقاً لأوضاع مثالية غير موجودة، وإنما على حالتها الحاضرة من التأثر بالتخلف ومن الإمكانيات الثورية في في نفس الوقت

ونستطيع أن نستخلص الدرس من التجارب التي مررنا بها في مصر. ففي عهد الزعيم الراحل جمال عبد الناصر، استطاعت البلاد تحقيق إنجازات تنموية ذات شأن بفضل التعبئة الوطنية، وخاصة في الدوائر المتعلمة والمسيسة، ثم أنشئت في مراكز القطاع العام «اللجان الإنتاجية» التي ألقيت عليها مهام الاختراع والاستحداث. غير أن سيطرة البيروقراطية والطبقة المالكة الجديدة شلت فعالية هذه اللجان وجعلت وجودها قليل الفائدة. وكان لبعد الشقة بين الحاكمين والمحكومين أثر لا ينكر في تسريح الجماهير الشعبية وإضعاف النظام أمام الضغوط الاستعمارية.

= Developing Countries, Cambridge, The University Press, 1969), P. 548.

(البحث عن الثقافة العلمية في مصر الحديثة).

١٦) د. حسن صعب: **«الانسان العربي وتحدي الثورة العلمية التكنولوجية»**. بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٧٣، ص ص ١٨١، ١٨٤.

٤ ـ الثقافة الوطنية والشعبية سلاح في معركة التحرر والتنمية

في تقديرنا إذن أن التعبئة الجماهيرية من أجل التنمية لا بد من أن تتم بأشكال ثقافية تفهمها الجماهير ومعتادة عليها، أي باستخدام الثقافة الوطنية والشعبية. ولكن علينا أن ننتبه إلى أن هذا لا يعني استعمال هذه الثقافة كشكل فقط، بل يترتب عليه ـ وبالضرورة ـ تبني جوانب من مضمون هذه الثقافة. ذلك أنها تكونت كتراث طويل من الجهد الواسع والدؤوب في الاحتكاك بالطبيعة والبشر خلال عمليات متكررة أقامت المجتمعات الموجودة الآن في البلدان النامية. وفي هذا لا يمكن أن نفصل بين الثقافة المادية ـ أي المستوى الحالي من التقنوية والمهارات اليدوية والذهنية ـ وبين الثقافة المعنوية بأشكالها اللغوية والفنية، وبأنواع المعتقدات والأساطير والتقاليد والعادات الخ. التي تعطي محصلتها الأمم والدول الحالية في العالم الثالث.

وإذا كان الاعتماد على النفس أحد الشعارات الأساسية للتنمية التحررية، فإنه يعني الاعتماد على تفاني الجماهير الشعبية العريضة وقدرتها على رد المغريات الفظّة التي يتقدم بها الاستعمار الجديد لإيقاع البلدان النامية في فخاخه. وبطبيعة الحال، إن الضمان الأكبر لتحقيق هذا يكون من خلال الجهد الجماعي الشعبي، وقالبه ثقافته الوطنية والشعبية، وخاصة إذا راعينا ضرورة اختيار التقنويات التي تتفق مع الظروف الاقتصادية والاجتماعية العامة في البلاد المعنية [١٧].

---

(١٧) راجع ا. دياكوفا، وع. فيودوفا: «الثورة التكنولوجية والعلمية والدول النامية». **التنمية والتقدم الاقتصادي الاجتماعي**، ٢ / ١٩٨١، ص ٢٥.

وقد يثار هنا اعتراض، أساسه الملاحظة أن الثقافة الوطنية الشعبية ذاتها مزدوجة المفاهيم، ففيها إيجابيات التراث الثوري الشعبي في الكفاح ضد الطغيان الداخلي والسيطرة الأجنبية، كما فيها سلبيات التوكلية والثقة المفرطة برجال يحملون فكراً رجعياً. وهذا صحيح دون شك، ويمثل مشكلة لسنا ندعي بأننا أصحاب حل بسيط لها. وقد بذل البعض محاولات لتمييز الحابل عن النابل في الثقافة الوطنية الشعبية، ولم يكن الكثير من هذه المحاولات ناجحاً في تقديرنا نظراً للعراقيل العديدة التي لاقتها. ونعتقد أن تخليص هذه الثقافة من شوائبها لن يتم كعملية فكرية بحتة، منفصلة عن الممارسة في الواقع، بل من خلال الاستخدام العملي في النضال اليومي الدؤوب. والأغلب أن في الثقافة الوطنية والشعبية عناصر من الجماعية (الايمان بمشتركية الموارد، وبفوائد المزاملة مثلاً) والتسووية وتقدير وحدة الصفوف في وجه الظلم، والمبادرة الخلاقة إلخ، بحيث يمكن أن تكون هذه العناصر حافزاً للنشاط البنائي الذي تتطلبه التنمية المستقلة، وخاصة في مجالات التقنوية الوسيطة والانتقالية، وفي عمليات التنظيم التعاوني للانتاج الصغير، وهي كلها مجالات تحتاج إلى وجود حجم كبير من العمالة[18]، ومن الضروري توحيد صفوفها بشكل يخدم الخطة. وإذا كان الاستغلال الرأسمالي يعتمد ـ من ضمن ما يعتمد عليه ـ على فصل العمل اليدوي عن العمل الذهني، وحقن الثورة العلمية بهذا الطريق، فيبدو لنا أن جانباً كبيراً من التقدم في البلدان النامية سوف يتحقق

---

(١٨) د. ماريان جيلدنر: «بعض جوانب نقل التكنولوجيا إلى البلاد النامية عن طريق الشركات متعددة الجنسية». **التنمية والتقدم الاقتصادي الاجتماعي**، ٣ / ١٩٧٩، ص ٥.

بالعكس، أي بربط العملين معاً، ولا غنى عن المرور بالثقافة الوطنية في هذه الحالة.

وإذا كنا نريد بهذا أن تكون الثقافة الوطنية والشعبية متراساً في وجه الهجوم الاستعماري الجديد، إلا أننا لا نقصد أن تقف في عداء وتعصب من الثقافات الأخرى، بما فيها الغربية، وأن تشكل خصوصيتها في مواجهة للحضارة العالمية. فالذي نعتقده أن وحدة الحضارة البشرية لا تأتي فقط من تلاقي شتى الروافد الحضارية الوطنية، بل إن تنوع هذه الروافد شرط للوحدة الصحيحة وثرائها، بحيث تتم في الأخوة والتساوي.

وفي تقديرنا أن التجربة الفلسطينية مثال جيد لما يمكن أن يتم في هذا الميدان. فرغم القهر والرقابة وأنواع التعسف الاسرائيلي على المؤسسات التربوية والاجتماعية والثقافية في الأرض المحتلة، استطاعت الشخصية الفلسطينية أن تزداد تبلوراً بأن تمايز الثقافة الفلسطينية المناضلة عن بعض الأنماط التقليدية للآداب العربية، وبأن يلعب المثقفون الفلسطينيون دوراً ازداد أهمية على مر الأيام في الأراضي المحتلة كما في مناطق المهجر واللجوء، وكان ذلك بأن عمقوا مضامين الرسالة الثقافية الوطنية وجذورها. وإذا كنا نلاحظ من الأحداث أن المدرسين والصحفيين والطلبة يقفون في الصفوف الأولى للمظاهرات مختلطين بالعمال والفلاحين، فلأنهم ساهموا في إغناء التراث الثقافي الفلسطيني بتجربتهم المعاصرة، بما فيها الجوانب الناتجة من التواجد مع التقدميين الاسرائيليين المؤيدين للحقوق الفلسطينية العربية. وقد لجأوا إلى أشكال كثيرة للعمل الثقافي من أجل التعبئة، ومنها الاجتماعات والمجالس حيث يقرأ الشعر وتثار المناقشات. وأسابيع «أسواق عكاظ»، والتمثيل المسرحي، ودراسة الفولكلور والأدب الشعبي الشفهي ـ وخاصة أصوله الفلاحية ـ والاستعمال

المتزايد للغة الفلسطينية الدارجة في الأغاني والأزجال باعتبارها حافظة لذاكرة الشعب بتاريخه وسلاحاً سرياً في قتاله من أجل البقاء. واستلزم هذا أن تبرز مضامين الفلسطيني الجديد الذي يرفض الاستغراق في البكاء والتحسر أمام أطلال الماضي ولم يعد ينتظر أن تنقذه المساعدة الوهمية من النظم العربية القائمة (١٩).

وإذا كانت الثقافة وسيلة للتحرر الوطني في عهد السيطرة الاستعمارية، فلا نشك في أنها يمكن أن تكون وسيلة للتنمية في عهد الاستقلال.

فبها يمكن أن تستنهض القوى الداخلية القادرة على إيجاد الميادين المتقدمة اقتصادياً وتقنوياً، أو - على الأقل - القادرة على التكيف بها بحيث تفتح الطريق لباقي صفوف الشعب.

نقطة أخيرة في هذا الموضوع، هي ما يشير إليه العديد من الباحثين من أن التقدم التقنوي يمثل «ثورة ثقافية» بأبعاد لم يسبق لها مثيل (٢٠). وإن الاعتماد على النفس هو الطريق إلى التنمية السليمة، وهو - قبل أي شيء آخر - اعتماد على الشعب وطاقاته (٢١). ويعني هذا أن تتم التعبئة من أجل

---

(١٩) من أحسن ما كتب في هذا الموضوع:

L. Rokach: «La cultura come strumento di liberazione», **Politica Internazionale, no. 3, marzo 1979, pp. 53 - 62.**

(الثقافة كأداة تحرير).

(٢٠) R. Richta and all.: **Civilization at the Cross Roads: Social and Human Implications of the Scientific and technological Revolution,** White **Plains, N.Y., International Art and Sciences Press, 1969, p. 55.**

(الحضارة في ملتقى الطرق: التضمينات الاجتماعية والإنسانية للثورة العلمية والتقنوية).

(٢١) - Ismail Sabry ABDALlAH: «What Development? A Third World =

التنمية طبقا لسياسة جماهيرية واسعة، سياسة تعتمد على الشعب وليس على فئة محصورة من المسيسين فقط، ومعناه أيضاً أن تحقق هذه التنمية المطالب الاقتصادية والاجتماعيـة الملحـة للكـادحين عمـومـاً، وليس أن تعطـى امتيازات مادية لعدد صغير فقط من الناس ذوي الأوضاع الخاصة، وإلا هبط الاعتماد على الثقافة الوطنية والشعبية إلى مستوى التضليل الشعباني الذي سرعان ما يتبخر.

= Viewpoint», Development, Vol. XXII, Nos 2 - 3, 1980, pp. 13 - 16

(أي تنمية؟ وجهة نظر العالم الثالث).

محمود أمين العالم
«الوعي والوعي الزائف
في الفكر العربي المعاصر»(*)

مراجعة ومناقشة(**)

رغم الإضطراب الظاهر، يشهد العالم العربي منذ فترة حركة نضالية تتسع شيئاً فشيئاً، لعل أبرز علاماتها المقاومة المسلحة الفعالة للشعب اللبناني ضد المعتدين الصهاينة والهبة التي أسقطت النميري في السودان. وفي مصر يُصعَّد السخط على الأوضاع القائمة وتتكرر الاضطرابات العمالية. وهناك شعور متزايد في صفوف الحركة الماركسية بأن الأوضاع قد تأتي بتحولات جديدة. وعملاً على توضيح معالم المعارك القادمة، يجري الآن نوع من المراجعة لبعض الأفكار السابقة التي كانت تبدو ثابتة الأركان حتى الماضي القريب، إلا أن التطورات الجديدة أخذت تحيطها بالتساؤل والشك. وكتاب محمود أمين العالم جزء وعلامة في هذه الحركة، بل هو في مقدمتها لما يحمل من إيجابية. وعمق ومن إخلاص في الجهد وصرامة في المنهج.

الكتاب عبارة عن مجموعة من المقالات في مجلات عربية وإفرنجية ومن

(*) ٣٠٩ ص ص من الحجم المتوسط، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ١٩٨٦.

(**) تحت الطبع في مجلة النهج.

المداخلات في نـدوات علميـة دوليـة، كتبـت فيما بين ١٩٧٤ وأبـريـل ١٩٨٦، أي في فترة الردة عن الناصرية. ويربطها جميعاً خيط واحد هو مناقشة عدد من التيارات الفكرية العربية التي تحاول أن تجيب على السؤال الطبيعي الذي يثيره «انهيار المشروع القومي التقدمي» الذي تقدمت به أنظمة ومذاهب عربية سياسية متقاربة من نواح كثيرة (الناصرية والبعثية وغيرهما) منذ منتصف القرن الحالي وحتى الآن. وهو سؤال يشتد إلحاحاً مع ارتفاع الموجة النضالية لأنها تطرق أبواب المستقبل. ورغم أن الكتاب على مستوى عام من الارتفاع الفلسفي والنظري، فهو في الحقيقة مساهمة هامة في توضيح الرهان الذي تجري المعركة حوله. وفي الوقت نفسه، يعكس هذا الكتاب التطور الإيجابي الذي طرأ ـ خلال فترة الكتابة ـ لا في فكر كاتبه فقط، بل في تيار ماركسي متزايد في الفكر المصري عامة في العقد الأخير. والسطور التالية محاولة لإلقاء نظرة على خطوطه العامة دون أن نزعم تغطية كل ما في هذا العمل من ثراء ودسامة.

هناك أرضية مشتركة للتيارات الفكرية العربية التي يناقشها المؤلف من زاوية المنطلق الماركسي، وهذه الأرضية المشتركة هي العودة إلى التراث الإسلامي بصور مختلفة وخلال دروب شتى، وهي ظاهرة بدأت منذ هزيمة ١٩٦٧ وقويت مع الارتداد العام الذي طرأ على المنطقة العربية في السبعينات والثمانينات. ومن الطبيعي أن يكون السؤال: لماذا التراث الآن؟ فيجيـب محمود العـالم: نحن في مـرحلـة تحول ويتخـذ الأمـر مظهـر العودة إلى الماضي (ص ٧٢)، فيعالج الاتجاهات الفكرية العربية الرئيسية التي تحاول تخطيط المستقبل بناءً على تصورها الماضي. على أن المعايير الأساسية لهذه المعالجة معايير سياسية واستراتيجية، محورها أهداف التحرر الوطني والطبقي رغم أن الأسلوب الذي تجري به المناقشة فلسفي وفكري.

وجدير بالملاحظة أن الدراسات الأولى في الكتاب أقرب ـ عموماً ـ إلى الملاحظات المنهجية بشأن التيارات الفكرية العربية وتبرز نظراتها الظاهرتية أو الميكانيكية وتخطيطها التجريدي أو بعض سماتها التعصبية أو الانغلاقية. ولكن البحث يتطور وينمو شيئاً فشيئاً على الصفحات المتتالية لينقب بعمق متزايد في الأرضية الاجتماعية والطبقية وفي الظروف التاريخية الخاصة التي انبثقت منها تلك التيارات واحاطتها بتغذية خاصة إختلفت بدرجات عن الظروف الأوروبية الغربية. ومن هنا، كانت دراسة محمود العالم سهما يضرب أيضاً في علاج بعض نواحي الدوجماتية التي تشوب كثيراً الحركة الماركسية المصرية.

في أغلب الأصول، تتخذ الدعوة إلى العودة إلى التراث شكل «المشروع الحضاري» الذي نجد نماذج منه في الكتابات البعثية والناصرية والأخوانية، وكذلك في كتابات أنور عبد الملك وزكي نجيب محمود وحسن حنفي وغيرهم. وهدف هذه المشاريع التصدي لما تسميه «الغزو الثقافي» الغربي للبلدان العربية، وهو الأمر الذي تنسب إليه لا التدهور الذي أصاب الثقافة والفكر العربيين فقط، بل وأيضاً التردي والتبعية والتخلف التي قوضت السياسة والاجتماع والاقتصاد العربية. على أن الكاتب يبرز من طرف أنه توجد ـ بالإضافة إلى الضغوط الخارجية ـ أسباب داخلية في البلاد العربية تجعلها تخضع لتلك الضغوط، أسباب تكمن في البنية السياسية والاقتصادية والايديولوجية العربية. ويعني هذا أن استنهاض الأوضاع وإحياء الثقافة لن يأتي فقط بمحاربة العدو الخارجي (النضال الوطني) بل أيضاً بالقضاء على النظم الرجعية القائمة (النضال الاجتماعي والطبقي).

إن الوجه الظاهري المباشر لهذه الأنواع المختلفة من « المشاريع الحضارية » هو قياس الحاضر على الماضي الذي يبدو زاهراً ذهبياً. ولكن الحقيقة أنها تتخذ ـ كنقطة انطلاق ـ موقفاً إيديولوجياً وسياسياً من الحاضر وتبحث في الماضي عن المبررات والحجج لهذا الموقف (ص ٢٢٢). ولذلك، فمن مزايا كتاب محمود العالم أنه لا يحاكم هذه التيارات جميعاً سلبياً على أساس دعوتها « الراجعية » (بالألف)، وإنما يحاول تقويمها أيضاً من حيث مساهمتها المباشرة في المعركة التحررية الراهنة. وهكذا كان تقديره، إيجابياً لتوفيقية زكي نجيب محمود بسبب منطلقاته العقلانية الهامة، وكذلك لتوفيقية بعض الأنظمة العربية ذات التوجه القومي التقدمي، ولمثالية حسن حنفي « المستنيرة » لاستهدافه التغيير الجذري الثوري (ص ٧٩) وللمنجزات الوطنية الهامة للثورة الإيرانية في مرحلتها الأولى. في حين أن حكمه على بعض الجماعات الإسلامية الجذرية (« التحرير الإسلامي ») وازن بين رفضها التعاسة والدونية والفقر والتبعية والردة وبين جمودها وطوباويتها السلبية وانعزالها (ص ٢٦٧).

على أن هذه المرونة على المستوى السياسي لا تعني أي تنازل مبدئي على المستوى الإيديولوجي. فمحمود العالم يهاجم مثلاً فلسفة زكي نجيب محمود لأن عقلانيتها وصفية شكلية لا تكشف القوانين العامة للحركة وقريبة من نفعية بنتهام البرجوازية، كما ينتقد بحدة مزاعم « الخصوصية » (العربية أو الشرقية أو الإسلامية) الشاملة الأبدية المستمرة (وبالتالي الغامضة والمقدسة والأسطورية) والتي يقول بها أمثال أنور عبد الملك وعادل حسين. ويشير إلى الجذور الطبقية للمذاهب التوفيقية السائدة في الفكر العربي المعاصر وتأثر هذه المذاهب بعجز البرجوازيات العربية التابعة والمندمجة بالأنماط الاقتصادية المتخلفة، كما يؤكد على أن الخروج

من البلبلة الفكرية الحاضرة يتطلب ثورة ثقافية شاملة معتمدة على سلطة ثورية (ص ٢٩١).

إن كتاب محمود أمين العالم يطرح مجموعة كبيرة من القضايا الهامة يستحيل على مراجعة سريعة مثل هذه أن تغطيها. وسوف نكتفي بالإشارة إلى عدد محدود من النقط الرئيسية ذات الدلالة المباشرة في المعارك الفكرية الراهنة في العالم العربي.

الأولى هي قضية التراث. فالمؤلف ليس من الذين يتجاهلونها أو ينكرونها، بل يرى عن حق أن التنمية الاشتراكية لا يمكن أن تتحقق دون استيعاب خصائص التراث الحية للأمة (ص ٢٤١). على أن الموقف من التراث لا ينبغي أن يكون موقف الإحياء السلبي أو موقف الاسترداد البليد (..) وإنما ينبغي أن يكون موقف النقد التاريخي الشامل الذي يتخذه عمقاً تاريخياً لنا» (ص ١٩). وفرق بين الوعي الثوري للتراث وبين التمسك بكل حرفية فيه رفضاً لما أنجزته البشرية من تقدم تقني وتحرر فكري خلال قرون طويلة من النضال (وهو الأمر الذي.تتسم به الآن الغالبية الساحقة من تنظيمات الإسلام السياسي الجذرية في مصر).

والقضية الثانية هي «المشروع الحضاري الإسلامي» الذي يتقدم بأنواع منه أمثال أنور عبد الملك وعادل حسين. وهو لديهما على العموم مشروع لا اجتماعي ولا تاريخي، مبني أساساً على الاختلاف النوعي - المفترض - الأبدي بين الشرق والغرب، ودون النظر إلى الفرق بين الرأسمالية والاشتراكية، في كل من الجانبين. ويصل مفهوم هذا الاختلاف الجذري عند أنور عبد الملك إلى رأيه أن كل من الشرق والغرب ينظر إلى الزمن نظرة مختلفة، ويصل إلى عادل حسين، إلى رأيه بأن النظرية التنموية المصرية يجب

أن تتمايز باعتمادها على الموروث العقائدي (الدين) ، الأمر الذي يستدعي إسقاط الخيار بين الرأسمالية والاشتراكية كلية ، والاكتفاء بالاستقلال السياسي والاقتصادي والثقافي المعتمد على سلطة النخبة ، وعند الفحص الدقيق لهذه الأنواع من « المشاريع الحضارية الإسلامية » ، نجدها في الحقيقة تتلخص في السعي الإصلاحي المتواضع في نطاق الرأسمالية « المعتدلة » مع إخفاء ثوب الحياد فوق الطبقي للدولة تحت قيادة زعيم ذي شخصية قوية جذابة (كاريسما) .

ويشير العالم إلى « التوفيقية » كإيديولوجية سائدة في أغلب التيارات الفكرية العربية الراهنة ، وأن عارض اعتبارها سمة أبدية وخصوصية سرمدية في الفكر الإسلامي بصرف النظر عن الزمان والمكان . وإن كان أيضاً ـ كما سبق الإشارة ـ ينبغي تقييمها من الناحية السياسية بصور متنوعة حسب منظور كل تيار إلى المعركة الدائرة الآن . فعلى أي حال ، تكرس التوفيقية روح الازدواج والثنائية وعدم الحسم ، و « يكمن في أعماقها فقدان الاستقلال وتكريس التبعية والتخلف والتجزئة القومية » (ص ٢٨٧ ـ ٢٨٩) . ويلفت الكاتب النظر إلى أن المذاهب التوفيقية تتضمن ثنائيات بشكل تراكمي دون أن تبحث عن حل لتناقضاتها ، (العقل والنقل ، الشرق والغرب ، الأصالة والمعاصرة ، التراث والتجديد) ، وإلى أن هذه الإزدواجية تعود إلى الظروف المتناقضة الخاصة التي أحاطت بتطور البرجوازية العربية في ظل السيطرة الإمبريالية . وصارت الثنائيات الاقتصادية والسياسية والفكرية بعد ذلك من سمات أحزاب الطبقة الوسطى في البلاد العربية ، ومن نزعات البرجوازية الصغيرة الباحثة عن التوازن بين التطبيق الماركسي والتطبيق الرأسمالي ، بين تأميم الاحتكار والحفاظ على الملكية الخاصة » .

يشير الكاتب إلى أن مثل تلك المذاهب الفكرية المتضمنة للتناقضات الفلسفية دون أن تحلها، هي في وقت واحد نتيجة النهضة العربية المجهضة وسبب لهذا الإجهاض. وإذا كانت تشير جميعاً إلى البحث الطوباوي عن « طريق ثالث، لا اشتراكي ولا رأسمالي، فهي « ثورية المظهر وإصلاحية الجوهر، تخفي بخصوصيتها الزائفة استمرار إعادة انتاج البنية الاستغلالية التابعة المتخلفة » وختام المؤلف لهذه الملاحظات العميقة شديد الحدة. يقول: « هل أستطيع القول في النهاية إن مستقبل العالم العربي وإمكانية تحريره من التخلف والاستغلال والتبعية رهن بحسم هذه الثنائية المزدوجة في الواقع العربي والفكر العربي على السواء ؟ » (ص ٣٠٣).



سبقت الإشارة إلى أن هذا الكتاب القيم علامة بارزة في حركة المراجعة الفكرية السياسية التي تجري على نطاق واسع في مصر وفي البلدان العربية عامة بشدة متزايدة. ولعل المرء يستطيع أن يتبين بشائرها الأولى في بعض المناقشات وقت التوقف عن السير بالتخطيط الخمسي في ١٩٦٤ - ١٩٦٥، ولكنها بدأت أكثر وضوحاً بعد هزيمة ١٩٦٧ (حركات الطلبة وبعض النضالات العمالية وعودة بعض المنظمات الشيوعية إلى النشاط)، وعقب انتصار الساداتية (عودة الأحزاب السابقة على عام ١٩٥٢ وإن كان، أحياناً في أثواب جديدة)؛ ذلك أن المقولات المذهبية الأساسية التي استندت إليها الحركة الوطنية الجديدة في الخمسينات والستينات كانت في حقيقة الأمر تستند أساساً على منجزاتها العملية في الميادين المختلفة للاقتصاد والسياسة والثقافة (دون أن ينفي قولنا هذا توافر حد أدنى من المنطق والمبادىء والفكر التقدمي في حجج هذه

المذاهب). ولذلك كانت الهزائم التي منيت بها، ثم تقويض الناصرية الشامل، تشكيكاً في الوقت نفسه في الصحة التامة لمنطلقاتها الفكرية، ودفعا للبحث عن المخرج ومع الجهد والمعاناة والمقاومة الباسلة لأنواع من القمع الدموي والمطاردة بشتى الوسائل، شقت مساعي هذه المراجعة بعض الطريق. - كما نرى من دراسة محمود أمين العالم - وهو في حد ذاته علامة صحة ويبشر بآفاق ممكنة لمستقبل أفضل.

ومن خلال عرض الكتاب لعدد من التيارات الفكرية العربية الرئيسية، وتحليله ونقده المستفيض لها، نستطيع أن نتبين خطوات إيجابية خطاها الفكر العربي في السنوات العشر الأخيرة إلى الأمام، بعضها ذات أهمية فائقة (دراسة حسين مروة للتراث الفلسفي الإسلامي في ضوء المادية الجدلية) وأهمية البعض الآخر في التشبث بالأرض المكتسبة حتى الماضي القريب (عقلانية زكي نجيب محمود، الوطنية المستنيرة لجمال حمدان، البحث المستميت عن الحل الجذري حتى عند صالح سرية، ثورة الفقه لدى حسن حنفي). على أن إيجابية من أهم الإيجابيات هي تطور فكر الكاتب نفسه، من تعميق تأصيلاته وشحذ أدواته التحليلية والنقدية بصورة متزايدة حتى يصل مشرطه إلى قلب المشاكل ويشّرح عقدة العقد: مسؤولية البرجوازية العربية بفئاتها عن المأساة، لا من النواحي الاقتصادية والسياسية والهيكلية فحسب، بل وخاصة من الناحية الإيديولوجية. وإذا كان الكاتب لم يقل في صريح العبارة «هذا هو الجاني»، فأضواء صفحاته الأخيرة خاصة مسلطة في هذا الاتجاه بقوة متزايدة تجعل القارىء يستنتجها بنفسه.

والمأساة أنه، لو استثنينا أحوالاً متفردة وقليلة نسبياً وقطعنا الظلال في التحليل الأخير (وهذا ضروري في لحظة حاسمة لكي تتضح الرؤية)

لشاهدنا الذهن البرجوازي العربي بتنوعاته وتياراته يدور دون نهاية في الحلقة الفكرية التي هو حبيس فيها منذ ولادته، في توازن توفيقيته بين ثنائياته من القوى المطلقة (العقل، التقنوية، التحديث، التحرر، التقدم الاجتماعي)، ومن الرباط المكين الذي يقيده بهويته الطبقية (النقل، النصوص، القناعة، الخضوع للسيد، الخوف من التغيير الاجتماعي، الملكية الخاصة المقدسة)، وإن وضع على هذا القيد تاج الإسلام أو الحضارة الخاصة أو الطريق الثالث.



الميزة الكبرى لهذا الكتاب أيضاً أنه يفتح المناقشة حول الفكر العربي الراهن. وإذا كان لنا أن ننتهز هذه الفرصة، فبودنا أن نضيف بعض الملاحظات في نفس الإتجاه دون أن نقصد مع ذلك التقليل بأي شكل من قيمة الكتاب الكبرى. فهناك نقطة قد تبدو تفصيلية أو فرعية في الوهلة الأولى، وهي الهيمنة الفكرية للدولة في البلدان العربية، وخاصة منذ قيام النظم البعثية والناصرية أو شبيهتها. فقد ترتب عليه تضخم هائل للمؤسسات والهيئات الحكومية والعامة المرتبطة بالدولة التي تتصرف في مبالغ طائلة وتسيطر على قطاعات واسعة رئيسية من الاقتصاد القومي ولها ثقل هام في الشؤون الاجتماعية، بحيث أصبحت «البرجوازية البيروقراطية» و «الأجهزة البيروقراطية» من مقولات التحليل الماركسي الهامة في البلدان العربية. وكان لهذه الفئات الاجتماعية نفوذها الفكري الخاص، وبالذات في استخدام المؤسسات الدينية وتشديد ربطها بالدولة وإخضاعها للمشيئة المركزية، وإضفاء ألوان من القدسية على الحكم من خلال استغلال مذاهب فقهية تعطي اليد العليا للإمام أو الخليفة. وإذ

تحاول أغلب التيارات الإسلامية السياسية الوصول إلى السلطة إما بالانقلاب أو بالتسرب إلى أجهزة الدولة، فالحقيقة أن المعارك الإيديولوجية بينها وبين مندوبي الدولة الدينية تجري في نفس الميدان الواحد الذي نشير إليه. ورغم ارتباطه دون شك بالنفوذ الفكري للطبقات السائدة اقتصادياً إلا أنه له خصوصيته بسبب هيمنة الدولة على الجانب الأكبر من الإعلام وإشرافها المباشر على أمكنة التجمعات الكبيرة المنتظمة وهي المساجد.

هذا، وقد ربط محمود العالم بين السمة التوفيقية العامة المشتركة لأغلب التيارات الفكرية القومية، وبين أرضيتها الطبقية من البرجوازية والبرجوازية الصغيرة. وهذا صحيح. على أننا نميل إلى الاعتبار أن النفوذ الفكري للكتلة الواسعة من «أصحاب المال الصغير» - وخاصة بين صفوف الفلاحين والحرفيين - كان يستحق التفاتة أكبر من طرف الكاتب. ومعطيات هامة عنه موجودة في عدد من الدراسات الميدانية والنظرية وخاصة خلال العقدين الماضيين، وإن لم تكن تتخذ شكل التعمق الفلسفي والإيديولوجي الرفيع. بل يخيل إلينا أن هذا النفوذ الفكري له تأثير لا يستهان به لا على إيديولوجية البرجوازية السائدة فحسب وعلى أجهزة الدولة والسلطة السياسية بل وأيضاً على الأغلبية الساحقة من التيارات والمنظمات التقدمية والشعبية في المعترك السياسي. ومادته متوفرة في الصحافة والدوريات العلنية والسرية أو الشبه علنية. ولا يخفى مثلاً أن الشعبوية - كتيار فلسفي سياسي - ينشر ظلاله على هذا الميدان بطريقة عريضة جدا.

ولعل الملاحظة الأخيرة من طرفنا، أننا كنا نود أن نجد بين هذه

الدراسات العديدة إشارة نقدية للتيـارات الفكـريـة الماركسيـة أكثر مما احتوته (كانت الرئيسية فيها تتعلق بكتاب حسين مروة وبعض السطور لأمثال الطيب تيزيني) ، وخاصة من زاوية تأثيرها ـ قليلاً أو كثيراً حسب الأصول ـ بتلك التوفيقية التي نلتقي بها عند كل شبر من طريقنا .

اكتوبر ١٩٨٧

بعض المنطلقات الثقافية
للنزاعات الطائفية (*)

إن الأحداث الأخيرة للنزاع الطائفي ـ بل جميع الأحداث المشابهة التي وقعت في تاريخ مصر المعاصر ـ لا يمكن أن تفيد إلا أعداء الوطن والشعب، أعداء تقدم مصر وازدهارها. ومن هنا قد يكون من السهل بالتالي أن يوجه أصبع الإتهام إلى الاستعمار الأجنبي والرجعية، اللذين لهما مصلحة كبيرة في هذا التدهور، وما علينا إلا البحث عن الأدلة.

ولكني أرجو ألا يشغلنا هذا أكثر من اللازم. فلو حصلنا على تلك الأدلة، استطعنا أن نقوّي بها حملتنا على أعداء الوطن والشعب. وهذا حسن، غير أنه ليس كل شيء، وليس بالشيء الأساسي في تقديري. فالمسألة الجوهرية هي لماذا وكيف ينجح هؤلاء الأعداء، وللوطن والشعب تاريخ وتراث طويل مجيد من النضال ضدهم؟ وقد نجد في الإجابة على هذا السؤال الأخير ما يحمّلنا بعض المسؤولية، ونحن الذين نرفع لواء التقدم والاشتراكية، وما يجعلنا ننقد أنفسنا ونصحح سياستنا.

(*) ورقة مقدمة في ندوة **لجنة الدفاع عن الثقافة القومية** عن «الجذور الاجتماعية والثقافية للمشكلة الطائفية في مصر»، في ١٩٨٧/٥/١٧؛ تحت الطبع مع باقي أوراق الندوة في مركز البحوث العربية، القاهرة.

١ ـ عناصر في التربة الثقافية المصرية

أول وجه من أوجه النقد الذاتي إننا التقدميين المصريين ـ والحركة الثقافية الوطنية عموماً منذ الأربعينات الماضية على الأقل[١] ـ رسمنا صورة للثقافة المصرية تطابق تمنياتنا الذهنية، وبالاعتماد على أعمال النخبة، ولم ننتبه إلى أن أوضاع القهر والاستغلال والبؤس والجهل والأمية والأمراض الجسدية والعقلية المتفشية منذ مئات القرون في مصر، زرعت أيضاً جذور الخرافات في شعبنا وفي نفس الوقت إن النضال المستمر ضد تلك الظروف روّى زهور الحكمة والمعرفة والعلم والفلسفة الطليعية في هذا الشعب المجيد.

وإذ نحن مضطرون إلى حصر المسألة في موضوع النزاع الطائفي، فتكفينا الإشارة إلى بعض الأمثال العامية التي ترمي غير المسلمين لا بأن مصيرهم النار في الآخرة فقط، وإنما أيضاً بالرذائل الخلقية العديدة في الحياة الدنيا كالمكر والكذب والقذارة والمداراة، في أسلوب يتضمن أنهم أبعد البشر ، المثل العليا[٢]، وإن بينهم وبين المسلمين فاصلاً كامناً

---

(١) في خطاب الحزب الوطني بقيادة مصطفى كامل ومحمد فريد والمفكرين الملتفين حولهما، ثم بعد ذلك حتى الأربعينات، إشارات عديدة إلى ذلك التخلف الفكري في نفس الوقت الذي كان أصحابها يأملون خيراً من «الدور الحضاري» للغرب، وفرنسا على الأخص، في مصر.

(٢) أمثلة من هذه:

اللي في القلب في القلب يا كنيسة.

قالوا يا كنيسة اسلمي قالت اللي في القلب في القلب.

قبطي بلا مكر سجرة بلا طرح (ليس له فضيلة غير ذلك). =

ليس من المستحيل أن يتحول ـ في حالة وجود ظروف معينة مناسبة لذلك ـ إلى هوة من العداء والتعصب. أول لعلنا أخذنا تلك الأمثال من باب التندر والتنكيت البريء مثلما يقال عن الصعايدة[٣]، غافلين أن هنا أيضاً شرخاً قد يتسبب يوماً في كوارث للوحدة القومية والإقليمية المصرية. فليس من الصدف فيما نعتقد أن بعض المشاريع المشبوهة ـ الصهيونية وغيرها ـ تخطط مثلاً لفصل أجزاء من الوجه القبلي عن الوجه البحري في كانتونات لها ذاتيتها...

لقد ورثت ثقافتنا هذه البذور الفكرية الطائفية من مجتمعات مضت، مع ما ورثته من تراث كامل متنوع فيه آثار مسيرة مصر التاريخية الطويلة، بما كان لها ليس فقط من فترات انتصار ونجاح وتقدم وبناء، ولكن أيضاً من فترات أخرى ـ ولعلها متداخلة مع الأولى ـ من هزيمة وإخفاق وتراجع وهدم. وبصورة خاصة، ورثنا بعض المفاهيم الطائفية التقسيمية من الأيام التي لم تكن فيها الطوائف دينية فقط بل ومهنية وحرفية وإثنية وعسكرية ومحلية وإقليمية..، لأن ذلك كان الوضع الطبيعي للهيكل

=   زي ساعي اليهود ما يودي خبر ولا يجيب خبر.
زي طرب اليهود بياض على قلة رحمة.
زي فقرا اليهود لا دنيا ولا أخرى.
زي قبور الكفار من فوق جنينة ومن تحت نار.
زي قراية اليهود تلتينها كدب.
زي اليهود وسن نضيف وجبة زي الكنيف.
لليهود والنصارى ولا ولاد الحارة (للبعيد ولا للقريب).

(٣) مثل: صعيدي وصح! ـ كل شيء يجي من الصعيد مليح إلا رجالها والريح ـ ما حوالين الصعايدة فايدة ولا جزازين الكلاب صوف.

الاجتماعي كله، ليس في مصر فقط بل في الإمبراطورية العثمانية جميعاً. كما كانت أوضاع مشابهة سائدة أيضاً في سائر العالم في عهود شتى(٤). لقد كانت الطوائف المختلفة منظمة في إدارات شبه ذاتية، والصراع الاجتماعي يجري - بدرجات مختلفة وحسب الظروف - متزاوجا، الأشكال والمجاري الطائفية كقاعدة عامة.

المهم فيما يتعلق بموضوعنا أن المساواة في الحقوق والواجبات، والمساواة في المواطنية خاصة، كانت مفهوماً غائباً في تلك الأوقات الماضية، لا في مصر فقط بل في الأقطار الأخرى أيضاً. وكانت تفرض على كل طائفة أنواع معينة من الضرائب والأتاوات تختص بها. وتجدر الإشارة هنا إلى جزية الرأس وغيرها التي كانت تدفعها الطوائف غير المسلمة، والشروط المختلفة التي كانت بين الحين والحين تقيَّد بها في الملبس والركوب والسلوك الاجتماعي وحمل السلاح والالتزامات القانونية والشخصية الخ.

وإلى جانب هذا، إذ خاضت مصر النضالات المستمرة ضد الغزو الأجنبي، فالحقيقة أن عدداً كبيراً من الحملات الخارجية المهاجمة كان من جنود ودول يحملون عقائد مختلفة عن عقيدة المصريين، بحيث أن الأمور الواقعة مزجت بين الهجوم العسكري والهجوم الديني، وبين المقاومة المسلحة والمقاومة الدينية، وما ترتب على ذلك من تداخل وثيق بين الحفاظ على الهوية والحفاظ على الدين. وقبل أن يحمل الاستعمار الإنكليزي عصاه ويرحل في الخمسينات، كان الاستعمار الصهيوني قد

---

(٤) لا تزال أشياء قريبة منها موجودة حتى الآن في بعض البلدان مثل جنوب أفريقيا. وفي ماليزيا يتضمن بعض المستندات اللازمة لتحديد الهوية بنداً يذكر فيه الأصل لا الديني فقط بل العرقي أيضاً.

أقام وطناً يهودياً في بلاد ثاني الحرمين.

إن هذا الوجه الديني للفكر الاجتماعي ـ هذا الوجه الذي ما زال باقياً حتى اليوم في أمور مختلفة ويصعَد أو يهبط حسب الفترات والظروف ـ وجد تسجيلاً له في العلوم الدينية الإسلامية، ومنها علم الفقه، وخاصة في أبوباب معينة منه أو «كتب» تتعلق بالجهاد، والتي تناقس فيها قواعد الدفاع عن الإسلام ومعاملة أهل الكتاب وشروط القتال أو التعاهد معهم، طبقطاً للممارسات المعتادة في العصور الماضية. والاختلافات هنا غير جوهرية على العموم بين المذاهب الأربعة[5] التي تقرّ بشكل أو بآخر، تلك الممارسات الاجتماعية والسياسية التي كانت سائدة حتى الماضي القريب وبقيت منها آثار، وتقننها بمعنى أنها تقدم لها الأساس الإيماني الذي تنبع منه، فتحيطها بنوع من التقديس. وبصورة مباشرة أو غير مباشرة، وبدرجات مختلفة من النقاء، وعلى مستويات متباينة من «العصرنة» أو «التراثية»، وبأساليب تتراوح بين العقلية والنقلية، يحدث نوع من التغذية المرتدة ـ ولو جزئية ـ من الأسس الفكرية الفقهية هذه إلى عشرات الملايين من أفراد الشعب المنظمين في الجمعيات الشرعية والطرق الصوفية

---

(٥) في موضوعات الجهاد والجزية ومعاملة أهل الكتاب والذميين، قارن مثلاً بين **كتاب الخراج** للقاضي الحنفي أبي يوسف يعقوب بن ابراهيم (المكتبة السلفية، القاهرة، ١٣٤٦ هـ) وبين **الأم** للإمام عبد الله بن إدريس الشافعي (٧ أجزاء، المطبعة الأميرية، ١٣٢١، الجزء الرابع خاصة) **والسياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية** للإمام الحنبلي تقي الدين بن تيمية (القاهرة، دار الكتاب العربي، ١٩٥٥ م) **والمعاملات على مذهب الإمام مالك** لحسن كامل الملطاوي (القاهرة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٩٧٢).

ومستمعي الإذاعة ومشاهدي التلفزيون وطلاب الجامعات الأزهرية وغيرها، الأمر الذي يؤكد ويعمق بعض المفاهيم التي سبقت الإشارة إليها[٦]. وهنا بالإضافة إلى التربية التقليدية الأسرية التي تعتبر المصدر الأساسي للمعلومات والمفاهيم التي تستوعبها الغالبية الساحقة من الشعب.

٢ ـ نظرة إلى ثقافة الماضي القريب

نشأ جيلي وتلقى تربيته في أوج العهد الليبرالي البرجوازي، الذي تولى فيه الوفد قيادة الحركة الوطنية. وكان الطرح الوفدي الأساسي علمانياً في أغلب ذلك العهد، إذ كانت البرجوازية المصرية لم تزل حينذاك تتحرك بدوافع العقلانية والاستنارة الغربية. ولم ننتبه حينذاك إلى استمرار بعض الهيئات والمؤسسات الدينية السابقة، وظهور أخرى جديدة ـ منها جوانب من مصر الفتاة وشباب محمد والأخوان المسلمين ـ إلاّ من حيث الدلالة السياسية المباشرة لتوازنات القوى في النزاع بين الديمقراطية والرجعية. لم نلتفت مثلاً إلى أن بعض تلك الهيئات كان له جمهور واسع من المستمعين وعدد كبير من المنخرطين وإلى مغزى ذلك من ناحية الأسس الثقافية المشتركة[٧] مما يثبت وجود تيار «إتمامي» ـ أي غير علماني ـ في صفوف الجماهير الشعبية له شأن لا يستهان به.

---

(٦) يلاحظ أن أخذ الغنائم وفرض الجزية لم يكونا أمراً انفرد به العرب والمسلمون، بل كانا قاعدة عامة في العصور الماضية. بل إن أشياء مشابهة حدثت في العصر الحالي: أنظر مثلاً شروط الصلح بعد الحرب العالمية الثانية بالنسبة للتعويضات على ألمانيا واليابان.

(٧) لا نقصد فقط الأخوان المسلمين ومصر الفتاة بل وأيضاً الجمعيات الشرعية والطرق الصوفية الرسمية والتمفصلات بين بعضها وبعض.

وإذا كانت البرجوازية الليبرالية بذلك الضعف الظاهر الذي تتبدى به اليوم، فليس هذا براجع فقط إلى انحدار طموح هذه الطبقة إلى القناعة بما يتنازل لها الاستعمار من فتات، بل يعود أيضاً إلى الضربة الفكرية التي تلقتها على أيدي النظام الناصري، وهي ضربة أصابت بدرجات العلمانية أيضاً. فلقد استعان هذا النظام ببعض المقولات الإسلامية يساند بها صراعه ضد الصهيونية والإمبريالية الأجنبية والبرجوازية الكبيرة القديمة، ودخل في عدد من التحالفات المؤقتة ولكن المتتالية مع السعودية والإخوان والأصوليين والدول الإسلامية، واعتمد على حجج دينية لبناء هيكله الفكري (مثل الاشتراكية العربية وغير الملحدة[8] الخ). ولعل الأهم من هذا كله في نظرنا ما احتوى ذلك الهيكل الفكري من التأكيد على مسخ الفكر الطبقي في النظرة إلى الجبهة الداخلية وإنكار التمايزات الجوهرية الطبقية بين مركبات «اتحاد قوى الشعب العامل» في نفس الوقت الذي كان يُبرز التمايز بين هذه القوى ككل وبين الجبهة الرجعية الاستعمارية. وإذ لم يُقضَ على النزاع الاجتماعي كحقيقة موضوعية في مصر، فلم يترتب على تلك العملية الفكرية إلا أن اكتسبت قوة جديدة المعاييرُ البديلة الجاهزة لأنها موروثة، أي المعايير الدينية الطائفية للتمايزات الاجتماعية، الأمر الذي تلقى دفعة كبيرة بعد ذلك بسياسة السادات.

وتجدر الملاحظة في هذا الصدد أنه، في فترة السياسة الليبرالية

---

(٨) أنظر مثلاً جمال عبد الناصر: **فلسفة الثورة**. ولمعي المطيعي: **لماذا الاشتراكية العربية** (القاهرة، دار المعارف، إقرأ ٢٤٣، ١٩٦٥). وكذلك **تحويل** الأزهر إلى جامعة تدريس في كلياتها المختلفة العلوم الدينية جنباً إلى جنب العلوم الدنيوية.

البرجوازية، كانت أحكام الجهاد والجزية تحتل مكاناً صغيراً أو كانت غائبة في كتب الفقه الجديدة. أما بعد السبعينات، فقد عادت بقوة واتسعت المساحة المخصصة لهذه الموضوعات بصورة ملحوظة، وكثيراً ما شغلت مجلدات كاملة، وهي إشارة لا إلى أن ثمة توجيهاً للأنظار إلى آنية مكافحة الكفار فقط، بل أيضاً إلى أن هذا الموضوع له صدى في جمهور موجود.

٣ ـ الفكر الديني لدى الشعب

من بين ما لم ننتبه إليه، الفارق بين الفكر الديني لدى القيادة الوفدية ولدى الشعب. لقد كان الأول علمانياً بمعنى الفصل بين الدين والدولة، وبرز هذا في الشعار الوطني لذلك الحين «الدين لله والوطن للجميع». وليس من شك في أن انقياد الجماهير الشعبية خلف الوفد تضمن ـ جزئياً على الأقل ـ الموافقة على هذا الطرح أو قُل عدم معاداته بصورة مباشرة حادة. ولكن الأمر في ظني لم يعن في الوقت نفسه الانطباق التام بين الفكرين، بدليل هبوط جماهيرية الوفد في فترات تالية لصالح الأصوليين. وتوضح الدراسات الكثيرة في مجالات الأدب والفن والثقافة والاجتماع والفكر السياسي ـ وكذلك عدد من الدراسات الميدانية ـ أن الاتجاه الغالب[٩] في الفكر الديني الشعبي إتمامي بمعنى أنه يدرك الدين على أنه مفهوم شامل، يغطي الدنيا والآخرة، الشعائر والعلاقات الاجتماعية، القيم الأخلاقية والموقف من الدولة والنظام السياسي والنظرة إليهما. حقاً، إن فئات وشرائح من البرجوازية العليا ومن الطبقة العمالية ـ وخاصة الصناعية

(٩) هذا في الوقت الحاضر. ولا ينفي حديثنا أن هذه الغالبية قد تتغير في فترة أخرى كما تغيرت في الماضي.

الحديثة ـ وكذلك مجموعات من المهمشين، تخرج عن هذه الدائرة الفكرية ،وتدخل بدرجات مختلفة في أنواع من العلمانية. ولكن الكتلة الكبيرة من الفئات الشعبية الأخرى أقرب إلى الإتمامية.

منذ أكثر من مائة سنة، أشار ماركس إلى أن جميع الحركات السياسية في الشرق تأخذ الشكل الديني. وقد يكون هذا الإطلاق غير صحيح اليوم، ولكن الفكرة تُلقي أضواءً هامة على موضوعنا. ولا يدخل في إطاره الآن محاولة البحث عن أسباب تلك الظاهرة التي تجد تفسيرها الأساسي في بنية المجتمع القائم في الماضي [١٠] والتي لا تزال لها آثار هامة في بلادنا اليوم.

في هذه النقطة بعض النواحي الهامة بالنسبة لموضوعنا. لعلها الأولى أن النظرة الإتمامية في الإسلام ـ أي اعتبارُه مظلة شاملة لكل شيء في السماوات والأرض ـ تنطوي على عنصر الاعتزاز بالنفس [١١] وعلى دافع للمقاومة المعنوية للذل. فهو يشبه نوعاً من الورع يمكن أن يكون واقياً من الضربات النافذة الممزقة الآتية من المستغِل والطاغيةِ أو العدو الأجنبي. وهو أمر من الأهمية البالغة بالنسبة للفقير الذي في قاع المجتمع ويجد نفسه عارياً من السلاح المادي والتنظيمي في وجه القهر الساحق. حقاً، بين

(١٠) مرجع هام في هذا الموضوع كتاب بندلي جوزي **الحركات الفكرية في الإسلام**. وكذلك كتاب الدكتور محمود اسماعيل **الحركات السرية في الاسلام**. أنظر أيضاً للكاتب: **تاريخ مصر الاجتماعي الاقتصادي**، بيروت، ١٩٧٩. **وتحول التكوين المصري من النمط الآسيوي إلى النمط الرأسمالي**، بيروت، ١٩٨٠.

(١١) ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس﴾ (١١٠ آل عمران).

الاعتزاز بالنفس وبالكرامة الشخصية والجماعية وبين التعالي المتعصب إزاء أصحاب الأديان الأخرى شعرة، شعرة تُخترق بسهولة إذا دخل الصراع مدة في نطاق الأخلاقيات ودون مضمون وتوجيه طبقيين. ولكن المؤكد أنه، بالنسبة إلى مصر وأغلب البلاد العربية أيضاً، كان المفهوم الشعبي للدين أحد المركّبات الحيوية ـ بجانب مركبات ثقافية أخرى مثل اللغة والتراث الثقافي والفن والتقاليد الاجتماعية، وهذا كله في ارتباط مشترك، في حزمة واحدة ـ التي امتزجت بالدوافع الاقتصادية والسياسية الحافزة إلى مقاومة السيطرة الأجنبية، وإلى النضال من أجل الاستقلال والمحافظة على الكيان الوطني. هنا كان لذكريات الجهاد ـ كفريضة من الفرائض الخمس ـ دور في تحفيز الوقوف القومي الوطني في وجه الإمبريالية، وفي إعطاء حدة مشحوذة لنصل المقاومة المصرية في فترات كثيرة[١٢].

وبالمثل، نلتفت إلى دور المفهوم الشعبي للدين في الصراع الطبقي من حيث أنه يعطيه أشكالاً خاصة في أحوال معينة. وقديماً، كان الفارابي يتصور المدينة الفاضلة على هيئة طوباوية إسلامية. وفي القرن التاسع عشر حاول الفلاحون القضاء على الظلم والجور والقضاء على الامتيازات الطبقية وإقامة التسوية الكاملة في مقاومة التحول الرأسمالي بحركات مهدوية مسلحة تفهم الثورة كعملية قيامية(*) لا تُبقي على شيء من المجتمع القائم، ويتعاون فيها المسيح ابن مريم والمهدي المنتظر أحمد بن عبدالله في

---

(١٢) نعتقد أن هذا الحديث ينطبق أيضاً على المسيحية المصرية، وإن كان الأمر يحتاج إلى تبيان بعض الاختلافات الشكلية طبقاً للفترات الزمنية. وتكفي الإشارة إلى دور الكنيسة القبطية في مقاومة السيطرة البيزنطية («الرومية») قبل الفتح العربي.

(*) قيامي Apocalyptic مشتق في لفظ القيامة.

إرساء دعائم السلام والحب الأبديين في عالم كله مسلم بعد الانتصار في حرب خارقة ضد الكفار [١٣] . لقد كانت فترة التحول إلى الرأسمالية عبارة عن أزمة شديدة للطبقات الشعبية المصرية، فوقفت فئات منها تقاومها بأن صبّت أهدافها في شكل آمال جذرية شاملة. ومنذ الأربعينات والخمسينات، دخلت بلادنا أزمة أخرى، هي أزمة التحول إلى الاشتراكية، وهي أشد هولاً وتمزيقاً وفظاعة من جميع النواحي من تلك في القرن الماضي. وتعاني الكتل الشعبية الواسعة هذه الأزمة بطريقة تجعلها تشترك في صراعها من جهة وتغذيها من جهة أخرى في نفس الوقت. هي طريقة السعي إلى حل جذري بالعودة إلى الماضي، حل فيه عنصر طوباوي وإن كان من الممكن أن يجد سبيله إلى التنفيذ العملي بصورة جزئية ولفترة عابرة. يتفق هذا مع أن تظهر هنا وهناك، بين الحين والآخر - حركات مهدوية أخرى. بمختلف الأحجام، ومجموعات بهائية وأدعياء النبوة، تصلنا أخبارها باهتة في الصحافة وأحكام محاكم الجنح على أنصارها باعتبارهم «دجّالين».

هنا أيضاً شعرة رفيعة بين ما في الطوباويات الدينية الشعبية من عنصر نضالي طبقي وبين ما قد يوجد فيها أيضاً - في الوقت نفسه - من نزعة إلى مصارعة أي مختلف. ولكنا نود القول إن هذه الظاهرة، إذ تستمر وتتكرر على فترات ممتدة، إنما تعكس انتشار البحث عن تغيير جذري وقلب هذا المجتمع العفن.

---

(١٣) لمزيد من التفاصيل في الفقه المهدوي، أنظر مثلاً: محمد بن أحمد بن اسماعيل: **المهدي حقيقة لا خرافة**، الاسكندرية، المدرسة السلفية، ١٩٧٩. وكذلك يوسف بن يحي المقدسي: **عقد الدرر في أخبار المنتظر**، القاهرة، مكتبة عالم الفكر، ١٩٧٩.

لقد كانت الإصلاحات الناصرية من علامات هذه الأزمة. وفي الوقت نفسه، لعبت هذه الإصلاحات دوراً في بث المزيد من الأحلام الطوباوية في الكتل الشعبية. وبدخول مصر أزمة التحول إلى الاشتراكية، اتسعت أشكال مختلفة من الصراع الاجتماعي لانضمام جماهير واسعة من الشعب إلى الحركة وانتقالها إلى درجات من اليقظة. ليس هنا المقام لدراسة هذه الحركة تفصيلاً من مظاهرات ٩ يونيو ١٩٦٧ وتشييع جنازة جمال عبد الناصر عام ١٩٧٠ إلى انتفاضة ١٩٧٧ وهبة الأمن المركزي في أبريل ١٩٨٦، وما بين هذه التحركات من حوادث (سميت مؤسفة) وإضرابات عمالية. ولكن الذي أود إبرازه هو أن الكتل الجديدة التي تدخل خشبة المسرح الاجتماعي والسياسي إنما تأتي حاملة أهدافها الجذرية تلك مشكَّلة طبقاً لطريقتها هي في التفكير وعاداتها الثقافية ومفاهيمها التراثية، وهي في غالبيتها كما قلنا الثقافة الدينية الشعبية. وهذه في تقديري زاوية رئيسية في إدراك حقيقة التأييد الجماهيري الذي تمتع به بعض الجماعات الإسلامية أثناء أحداث الفتنة الطائفية الأخيرة في الصعيد، ومشاركة أناس كثيرين في مواجهة الشرطة وعمليات القمع.

٤ ـ تحويل إلى التعصب

نتلقى الخطاب الشعبي خافتاً ليس فقط بسبب ضخامة الأمية والهوة بين المثقفين والأميين، وإنما أيضاً لأن التربية النخبوية العامة ـ والبرجوازية القومية على الخصوص ـ عودتنا على عدم إعارة أُذن صاغية في هذا الاتجاه. وعلى النقيض، وجدت في شرائح معينة من المثقفين تيارات إتمامية ركزت على تلك العناصر من الفكر الديني التي تبرر بها موقفها هي الحلقي واتجاهها هي المنغلق. نعلم مثلاً أن بعض أعضاء منظمة الجهاد

اعتمدوا ـ في قيامهم بالهجمات على محلات أصحابها مسيحيون ـ على تفسيرات وفتاوٍ مستخرجة مما قاله فقهاء قدامى ومحدثون في موضوع الجهاد والغنائم، كما أن هناك تفسيرات وشروحاً عديدة في كتب معروضة في الأسواق **تحث على التعصب أيضاً**[14]. وفي أحوال كثيرة، اختلطت الدعوة ضد سيطرة الأغنياء والأجانب، وهذا الظلم والفساد بالنداء ضد «الصليبية»، وامتزج الحث على مقاومة الصهيونية والاستعمار بالشعارات المعادية لليهود والنصارى.

يلقى الخطاب الإسلامي على العموم استماعاً واسعاً. وهذا طبيعي لأن شعبنا مؤمن إيماناً عميقاً. ولكني أدعو إلى أن نخطوا أكثر من ذلك في إدراك الموضوع. الخطوة الأولى تتعلق بشكل هذا الخطاب، إذ لا شك في أن الخطاب الإسلامي للتيارات الإتمامية بسيط التركيب ومباشر التوجه ويستخدم أمثلة وصوراً وتداعيات معروفة للجمهور وبأسلوب تقليدي في

---

(١٤) أنظر حيثيات بعض الأحكام في كتاب د. عمر عبد الرحمن **كلمة حق**، القاهرة، دار الاعتصام، ١٩٨٧. وكتب الدكتور محمد مصطفى الحسيني ـ رئيس قسم الفقه الإسلامي بكلية الشريعة والقانون بالأزهر (في ص ص ٥٨ وبعدها) من كتابه **الفقه الإسلامي: العقوبات في الشريعة الإسلامية وأحكام الجهاد** (القاهرة، جامعة الأزهر، كلية الشريعة والقانون، ١٣٩٩ هـ، ١٩٧٨ م) يقول: «لما كان من عادة الكفار العناد والإصرار على البقاء على معتقداتهم الباطلة (..) دعت الحاجة إلى إعلان القتال على هؤلاء الخارجين عن حدود الله بعد دعوتهم إلى الدخول في دين الله». ويقول حسن كامل الملطاوي (ص ٣٣٤، سبق ذكر المصدر) «تؤخذ الجزية من المفروضة عليهم مع إشعارهم بالذلة والصغار». وليس في هذا الكتاب أي إشارة بعد ذلك إلى عدم صلاحية هذا الحكم في الأوضاع الراهنة.

الغالب، اعتاد عليه الناس جيلا بعد جيل. قارنوا بين هذا الخطاب وبين خطابنا نحن، المثقفين العلمانيين على العموم، وما فيه من تعقيد الأسلوب، ومن منطق أرسطي ومنهج معرفي اختباري وجدلي، ومن أمثلة وصور وأسماء معروفة في بيئات محصورة فقط[15]

خطوة أخرى. لم تكن توجهات الخطاب الإسلامي ولا مضامينه واحدة في جميع العهود. واليوم توجد في الحركة الإسلامية تيارات متباينة من حيث الموقف الاجتماعي السياسي، وإن كانت تتداخل في كثير من الأحيان، وتتقارب أو تتحد في ظرف وتتباعد في ظرف. وإذا ركزنا نظرنا على التيارات الإتمامية بالذات في الفترة الأخيرة، لاحظنا أنها تدعو على العموم إلى تغيير المجتمع الحالي من أساسه من حيث ظاهر حديثها على الأقل (وإن كانت المواقف العملية لبعضها لا تتفق مع هذه الدعوة)[16]. إنها دعوة جذرية على العموم، وإن كان بعضهم يسير فيها بتكتيك إصلاحي من داخل المؤسسة. ولكن بعضهم الآخر يدخل في معارك كلية، في فدائية تبدو ملفتة للنظر. ولِمَ؟ لتحقيق أكثر الأحلام مثالية، مجتمع يصنعه الله وليس البشر. وبهذا، ففي هذه الدعوة شيء كرجع الصدى لتصورات كامنة في الفكر الشعبي حالياً... هنا أيضاً قارنوا هذا مع دعوة أغلب التيارات العلمانية المعارضة ـ بما فيها القسم الأكبر من اليسار ـ التي اتخذت منذ مدة سياسات وبرامج تريد أن تجمع حولها أوسع الفئات البرجوازية على يمينها للإصلاح في إطار الأوضاع القائمة...

فبمعنى من المعاني إذن، وبدرجة من الدرجات، تعكس الدعوة

---

(١٥) هي أغلبها أوروبية.

(١٦) في التاريخ السياسي للأخوان المسلمين أمثلة كثيرة لهذه المواقف العملية.

الإتمامية المتطرفة الفكر الاجتماعي الشعبي بشكله الديني في حالته الخام (إذا جاز لنا التعبير) أي التلقائي [١٧]. وفي الوقت نفسه، فتلك الدعوة، لأنها صادرة عن ألسن مثقفة ثقافة تراثية خاصة ومنحازة لتيارات اجتماعية وسياسية أرفع شأناً من الطبقات الكادحة، فهي لا تعكس ذلك الفكر الشعبي بصورة صحيحة وإنما مشوهة. وأهم تشويه هو طمس المكونة الطبقية في الفكر الشعبي، وتذويبها في مفهوم التكافل بين الأغنياء والفقراء من دين واحد، في وجه مجموعة معادية كافرة على الأغلب. وبالإضافة، فتلك الدعوة إذ تلح على أن تضع في مقدمة التغييرات المستهدفة قضايا السلوك والأخلاق ومظاهر العودة إلى أصول الماضي ـ أي جوانب من الطوباوية في الثقافة الشعبية ـ إنما تزيد حالة التيه وشدة التقلب بين الاستعداد النضالي وبين الإحباط والسكون. وهذا بالرغم مما أثبتته الحركة الإتمامية في أكثر من حادث أن مواجهة السلطة أمر ممكن. بل لعل هذه المواجهة من العوامل التي أكسبتها نوعاً من العطف الجماهيري ومكنتها من توجيه الحركة التلقائية في طريق سينتهي حتماً بالمزنق.

ومع ذلك، فيمكن الملاحظة ان الاستجابة الاستماعية للخطاب الإسلامي الإتمامي ـ وبالتالي الانسياق خلف ما فيه من تعصب وإثارة للنزاع الطائفي ـ هذه الاستجابة ليست واحدة في جميع الطبقات. فهي الآن أقل نوعاً لدى بعض الفئات من البرجوازية العليا التي تقيس الأمور بمقاييس الدفع نقداً، ولا يهمها إيمان صاحب المال أو كفره. (وهذا لا

---

(١٧) في تقديرنا أن هذا ما دعا طارق البشري إلى تسمية جماعة الأخوان المسلمين وحزب مصر الفتاة « بحركات شعبية ». أنظر الفصل عنها في **المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية**، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٠، ص ص ٤٦٩ ـ ٥٥٠.

ينفي احتمال مساهمة هذه الفئة في الحملة الطائفية إذ وجدت فيها مصلحة). وتلك الاستجابة أقل وأقل في فئات من الطبقة العمالية، وخاصة تلك التي لها تراث نضالي طويل نوعاً والتي وصلت إليها ـ بدرجة أو بأخرى ـ دعوة الاشتراكية العلمية.

وعلى العكس، تكون الاستجابة للدعوة الإتمامية أقوى وأوسع في الأوساط الاجتماعية الوسطى وأصحاب المال الصغير، وخاصة الحضريون منهم، حيث الوعي الطبقي أكثر غموضاً واهتزازاً والمفاهيم أسرع استعداداً للتقلب والأزمة الفكرية والأخلاقية أشد تمزقاً. وفي الوقت نفسه، فعلينا الالتفات إلى أن هذه الأوساط تشكل الكتلة الأضخم من الفئات الشعبية...

الملاحظة الثانية أن الطبيعة العامة للتيارات الإتمامية ذات النداء التعصبي المباشر هي طبيعة انقلابية، حلقية. في فكريتها، تحولت البذور الطائفية إلى ممارسات إيجابية عنيفة لا ضد غير المسلمين فقط، بل أيضاً ضد سائر الموحدين بالله من غير أعضائها، على اعتبار جاهلية المجتمع كله. والوجه السياسي لهذا الموقف هو عدم السعي إلى الارتباط بالجماهير الشعبية عضوياً بل الاكتفاء بها كجمهور احتياطي. ولكن هذا لا ينفي إمكانياتها كقوة تحريكية وتعبوية في ظروف معينة...

وبعد.

قد تكون النظرية القائلة إن النزاع الطائفي مؤامرة اصطنعها الاستعمار الأجنبي مع بعض الأشخاص غير المتزنين عقلياً نظرية مريحة للضمير. غير أنها لا تطابق الواقع. فالذي يمكّن المخططات المعادية من النجاح أنها تجد أرضاً خصبة في الأوضاع الداخلية.

وإذا كان الشق الأول من القضية لا يغير من جوهر مهامنا كثيراً سدى أن يعطيها درجة أعلى من الإلحاح والحدة وصفة الضرورة القصوى، الا أن الشق الثاني يتطلب منّا القيام بمهام لم نلتزم بها في رأيي الالتزام الكافي دائما.

المهمة الأولى باعتبارنا في لجنة الدفاع عن الثقافة القومية أن ندرس الفكر الشعبي دراسة عميقة شاملة، ليس كموضوع فولكلوري ـ وهو الأمر الذي جرى أساساً حتى الآن منذ الكتابات الأولى لأحمد رشدي صالح عن الأدب الشعبي ـ وإنما كمادة أساسية للنشاط البحثي في ميادين العلوم الاجتماعية والسياسية والفلسفية، وهي الميادين التي تجاهلت الشعب فيها المدارس البرجوازية التي تؤمن بدور النخبة دون غيرها.

والمهمة الثانية مهمة توعية وإشاعة الاستنارة والعقلانية في صفوف الشعب، خاصة بعد أن تخلت عنها الأجزاء الرئيسية من الليبرالية البرجوازية وباتت تتردد أمامها فئات هامة من البرجوازية الصغيرة. وأقصد بمهمة التوعية هذه أن تكون عملية واسعة من النشاطات الجماهيرية في الأوساط الشعبية خاصة. واعتقد أن هناك بعض الظروف العامة المناسبة لذلك، وقد سبقنا فيه الدكتور فؤاد زكريا بشجاعة تقدر له.

والمهمة الثالثة سياسية. إذْ أعتقد أن اليسار المصري يمكن أن يكون له سياسة جذرية بديلة تعكس طموحات الكادحين واستعدادهم الثوري الحالي وتعبئهم حول الطبقة العمالية في وحدة لا تعصب طائفي فيها. فما زال رأيي أن... اليسار هو الحل!

مايو ١٩٨٧

فهرس

مقدمة ٥

دور المثقف العربي ٩

إشكالية التوصيف الاجتماعي للمثقف المصري ٣١

١ ـ مقدمة ٣١

٢ ـ حول التعريف ٣٢

٣ ـ الأزدواج الاجتماعي الفكري ٣٥

٤ ـ بعض العوامل الظرفية ٤٠

٥ ـ تأملات نظرية ٤٥

المراجع ٤٨

بين « التراث الحضاري » والتنمية ـ تجربة الهند ٥١

١ ـ نظرية تاريخية ٥٢

٢ ـ الهند المستقلة ٥٨

٣ ـ الاتجاهات المختلفة إزاء الإشكالية ٦٦

٤ ـ خاتمة ٧٢

المرجع ٨٧

التنمية والهوية والثقافة الوطنية ٩١
١ ـ الوجه الثقافي للسيطرة الامبريالية الاقتصادية ٩٢
٢ ـ الصراع من أجل التحرر والتقدم على الجبهة الفكرية الثقافية ٩٥
٣ ـ الثقافة الوطنية: في شكل حركة التحرر ومضمونها ١٠٠
٤ ـ الثقافة الوطنية والشعبية سلاح في معركة التحرر والتنمية ١٠٥

محمود أمين العالم: «الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر» ١١١

بعض المنطلقات الثقافية للنزاعات الطائفية ١٢٣
١ ـ عناصر في التربة الثقافية المصرية ١٢٤
٢ ـ نظرة إلى ثقافة الماضي القريب ١٢٨
٣ ـ الفكر الديني لدى الشعب ١٣٠
٤ ـ تحويل إلى التعصب ١٣٤

هذا الكتاب

إن الأزمة المتعددة الجوانب التي تعانيها الحركة اليسارية المصرية عامة، والماركسية خاصة، منذ مدة طويلة، والتي تزايدت حدة منذ الخمسينات، تثير العديد من التساؤلات عن أسبابها وطرق الخروج منها. وكان واحدا منها السؤال حول الانفصال بين حركتنا الماركسية وبين الجماهير الشعبية، وهو انفصال لا نجد سببا كافيا له في المطاردة البوليسية والقوانين القمعية القائمة في بلادنا والتي تشكل دون شك قيودا على الحركة، ولكن ليست في ذاتها تفسيرا كافيا لأزمتها العميقة الدائمة.

يعتقد صاحب هذه السطور أن السبب المحوري لهذه الازمة سبب سياسي / فكري. لا نقصد بذلك الفكر النظري المجرد المطلق، أي لا نقصد أن سبب الأزمة هو الماركسية ذاتها بمعناها المجرد، كمذهب عام: بل بالعكس نعتقد أنه الافتقار إلى الماركسية الخلاقة، الماركسية العينية الموضوعية والواقعية أو - إذا سمح لنا استعمال تعبير فيه شيء من التجاوز - الماركسية المصرية.